Roni Sulfa Ali
Sejarah UGM '12

50 TOKOH PENTING DALAM SEJARAH

MARNIE HUGHES-WARRINGTON

50 TOKOH PENTING DALAM SEJARAH

Pengantar: Dr. S. Margana

PUSTAKA PELAJAR

50 TOKOH PENTING DALAM SEJARAH

FIFTY KEY THINKERS ON HISTORY
ROUTLEDGE, LONDON, 2000
ISBN:0-415-16982-8

PENULIS: *MARNIE HUGHES-WARRINGTON*
PENGANTAR EDISI INDONESIA: *DR. S. MARGANA*
PENERJEMAH: *ABDILLAH HALIM*
PENYUNTING: *SAIFUDDIN ZUHRI QUDSY*
DESAIN COVER: *SI ONG (HARRY WAHYU)*
TATA LETAK: *HERRY CK.*
CETAKAN I: *MARET 2008*

PENERBIT:
PUSTAKA PELAJAR
CELEBAN TIMUR UH III/548 YOGYAKARTA 55167
TELP. (0274) 381542; FAX (0274) 383083
E-MAIL: PUSTAKAPELAJAR@TELKOM.NET
PUSTAKAPELAJAR@YAHOO.COM

ISBN: 978-602-8055-35-2

Kata Pengantar

Dr. S. Margana

Permasalahan Sejarah sebagai Ilmu

Sejarah sebagai tulisan dan kesaksian telah berkembang pesat di seluruh dunia. Masing-masing komunitas dan peradaban, baik di Barat maupun di Timur memiliki kesadaran sejarah dan tradisi penulisan sejarah yang sama tuanya dengan peradaban itu sendiri. Namun pemikiran sejarah sebagai sebuah ilmu yang otonom berakar dan berkembang di Barat, khususnya di Eropa. Sejarawan seperti Herodotus (484 – 424 SM) dan Thucydides (460 – 400 SM) selalu disebut dalam urutan-urutan awal dalam pembicaraan mengenai sejarah sebagai ilmu.

Buku karya Marnie Hughes-Warrington ini menggambarkan dominasi para filsuf Barat dalam pemikiran sejarah. Telah lama para pemikir sejarah itu berjuang un-

tuk menempatkan sejarah sebagai sebuah ilmu yang otonom, memiliki kaidah-kaidah sendiri dalam penelitiannya. Buku ini membahas dua hal pokok, yaitu pemaparan tentang perkembangan pemikiran sejarah selama kurun waktu tertentu, sejak Herodotus (484 – 424 SM) hingga Francis Fukuyama (1952 – Sekarang), dan teori umum tentang struktur *mode of thought* (moda pemikiran) yang disebut dengan *historical* (berpikir historis).

Apa yang dimaksud berpikir secara historis? Apakah karakteristik dari penelitian dengan metode historis? Jawaban atas pertanyaan ini telah menjadi perdebatan yang panjang selama abad XIX di antara para sejarawan, filsuf, dan para teoretisi sosial. Para filsuf sejarah abad XIX menganggap *historical consciousness* (kesadaran sejarah) sebagai sebuah moda pemikiran yang khusus, dan *historical knowledge* (pengetahuan sejarah) adalah domain otonom di dalam spektrum ilmu humaniora dan ilmu pengetahuan.

Namun gejala menguatnya kepercayaan diri tentang klaim sejarah sebagai sebuah ilmu yang otonom dan diyakini kesahihan metode dan metodologinya mulai menurun pada abad XX. Pernyataan ini disampaikan oleh seorang sejarawan Amerika, Hayden White dalam bukunya *Metahistory*.[1] Ia menilai bahwa para sejarawan dan filsuf sejarah pada abad XX, lebih merasa kurang percaya diri dalam menerima sejarah sebagai sebuah ilmu daripada para filsuf dan pemikir sejarah abad XIX. Dari Valery dan Heidegger sampai Sartre, Levistrauss dan Michel Foucault, mulai meragukan apa yang disebut dengan nilai *historical consciousness* (kesadaran sejarah). Ia melihat jawaban definitif bagi pertanyaan-pertanyaan tentang bagaimana

berfikir historis dan karakteristik metode penelitian sejarah mungkin tidak akan didapatkan. Pada saat yang sama para filsuf Anglo-Amerika telah menghasilkan karya-karya yang begitu banyak mengenai status epistemologi dan fungsi kultural dari pemikiran sejarah, karya-karya yang jika dinilai secara keseluruhan meragukan status sejarah baik sebagai ilmu maupun sebagai seni. Hal ini menjadi tantangan besar bagi klaim sejarah sebagai sebuah ilmu otonom di antara ilmu-ilmu yang lain yang mulai tampak kukuh pada abad XIX di Eropa.

Ilmu Sejarah dan ilmu-ilmu lain

Menulis sejarah merupakan profesi kuno tetapi juga sangat terhormat. Masyarakat Barat telah menempatkan para sejarawan sejajar dengan para filsuf ahli pemikir dunia lainnya. Kegemilangan dalam penulisan dan studi sejarah di Barat hampir tidak ada yang diraih tanpa mendekatkannya dengan ilmu filsafat yang telah lebih jauh berkembang dan juga ilmu lain seperi teologi. Hal ini pulalah yang memberikan status tersendiri bagi sejarah tidak hanya sekedar bagian dari seni tetapi juga sebagai sebuah ilmu. Barangkali hanya Herodotus dan Plato yang lebih banyak mengembangkan ide-ide spekulatif, yang menganggap sejarah sebagai suatu *vast Ferris*, sejarah berjalan seperti roda yang berputar, sebuah pergantian secara siklis dan spiral.

Di samping itu filsafat sejarah juga dekat dengan teologi. Contoh penting tentang interpretasi teologis terhadap sejarah adalah seperti yang dilakukan oleh St. Agustinus, dalam *The City of God;* sejarah sebagai *Devine Providence.* Pandangan Agustinus tidak dapat dilepaskan dari domi-

nasi dan peran agama dalam bermasyarakat dan bernegara di Eropa pada masa-masa akhir kekaisaran Roma. Sejarah menurut pandangan ini adalah satu aspek dari dunia ciptaan Tuhan, termasuk di dalamnya hidup dari seluruh umat. Ini merupakan Sejarah Universal bukan hanya unit sejarah lokal, regional atau nasional. Sebagai sebuah karya ciptaan, sejarah memiliki awal, perkembangan dan akhirnya. Singkatnya sejarah memiliki asal usul, tujuan dan bergerak secara linier progresif.

Saling mendekati antara ilmu sejarah dengan ilmu-ilmu yang lain juga semakin berkembang pada abad ke-XX, terutama setelah aliran *Anales* yang dipelopori oleh March Bloch dan Lucient Febvre berkembang di Eropa. Ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, psikologi, dan antropologi semakin populer sebagai *auxillary science* bagi ilmu sejarah. Pengaruh aliran ini terutama adalah dalam menumbangkan dominasi sejarah politik, dan lahirnya sejarah sosial yang lebih memfokuskan masyarakat kebanyakan, atau yang lebih dikenal sebelumnya dengan *people without history* (masyarakat tanpa sejarah).

Selain pengaruh ilmu-ilmu lain, arah pemikir sejarah juga sangat dipengaruhi oleh perkembangan ideologi dan situasi dunia yang terus berubah. Pemikiran sejarah selalu paralel dengan perkembangan sejarah itu sendiri. Hal ini tampak dari pemikiran-pemikiran Fukuyama tentang 'akhir sejarah'. Pemikirannya harus dipahami dalam konteks sejarah pertarungan ideologi-ideologi besar, kemunduran ideologis sosialis-komunis dan berkembangnya pemikiran demokrasi liberal di Barat dan superioritas negara-negara

Barat seperti Amerika dalam menjaga jalannya ideologi itu dalam masyarakat dunia.

Sekalipun kaum post-modernis semakin meragukan akan kredibilitas sejarah sebagai sebuah ilmu yang otonom mulai dirasakan pada akhir abad XX, tampaknya hal ini tidak akan menghentikan laju para sejarawan dan filsuf sejarah untuk terus melahirkan pemikiran-pemikiran alternatif bagi ilmu sejarah. Kajian yang terus menerus terhadap pemikiran-pemikiran sejarah seperti karya Hughes-Warrington ini layak untuk terus dilakukan untuk kemajuan ilmu sejarah.

Ada beberapa hal yang perlu ditekankan dalam menyambut edisi Indonesia dari karya Hughes-Warrington ini. Di dalam buku ini penulis tidak menjelaskan secara spesifik tentang metode yang dipakai untuk membahas pemikiran-pemikiran lima puluh filsuf sejarah yang ia pilih kecuali bahwa tokoh-tokoh itu dipilih atas dasar pengaruh pemikirannya dalam perdebatan pemikiran historis di masanya atau masa sesudahnya. Tidaklah mengherankan jika kesulitan akan ditemui, terutama bagi para pemula, dalam memahami secara utuh wujud kesinambungan atau dialektika pemikiran para filsuf itu, karena penulis tidak mendasarkan pemaparannya berdasarkan subjek tertentu dalam perdebatan pemikiran sejarah. Kontribusi terpenting buku ini bagi mereka yang mempelajari ilmu sejarah adalah penyajiannya yang praktis tentang pemikiran-pemikiran pokok para filsuf sejarah yang dikombinasikan dengan informasi biografisnya. Pemilihan dari tokoh-tokoh yang ditampilkan dalam buku ini tentu saja sangat subjektif, dan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang eksklusivitas pemi-

kiran filsuf atau sejarawan tertentu dapat diajukan, tanpa harus mengurangi nilai penting buku ini, yakni menyajikan pemikiran-pemikiran berpengaruh dalam filsafat sejarah modern. Buku ini juga dilengkapi dengan rujukan-rujukan penting pada bagian akhir dari setiap pembahasan si tokoh dan pemikirannya, sehingga sangat berguna untuk lebih memperluas memahami si tokoh dan pemikirannya. Akhirnya saya menyambut gembira penerjemahan dan penerbitan buku ini, semoga buku-buku serupa dengan perbedaan penekanan subjek pembahasan dapat diterjemahkan untuk mendorong perkembangan ilmu sejarah di Indonesia khususnya dalam pemikiran kesejarahan yang semakin hari semakin menunjukkan gregetnya. []

Yogyakarta, 22 Januari 2008
Dr. S. Margana

---

[1] *Hayden White, Metahistory*: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975), p. ix.

Pengantar Penerjemah

Dalam berbagai kesempatan dan tulisan kita sering mendengar dan membaca nama-nama seperti Eric Hobsbawm, Thomas Samuel Kuhn, Francis Fukuyama, Arnold J. Toynbee, Heidegger, Ibnu Khaldun, dan Hegel disebut-sebut. Ya, mereka adalah sebagian kecil dari para pemikir terkemuka sejarah yang bejibun jumlahnya. Kadang nama mereka disebut berkali-kali dan pemikiran mereka dideskripsikan secara sangat ringkas dan sepintas lalu sehingga kita pun tidak seutuhnya memahami inti dan asumsi dasar pemikiran mereka. Ini sebetulnya kurang bagus sebab bisa menimbulkan reduksi, penafsiran yang keliru, dan penyamaan sekenanya antara pemikiran satu tokoh dengan yang lain. Dampak selanjutnya adalah bahwa diskursus yang berjalan hanya akan menjadi *trend* dan kurang bermakna. Di sini barangkali arti penting kehadiran buku ini.

Ia memberi kita pengenalan yang lumayan komprehensif terhadap riwayat hidup dan pemikiran para pemikir penting sejarah dari beragam aliran, dari era kuno sampai kontemporer, dan dari berbagai belahan dunia. Selain itu, buku ini tentu akan sangat berguna buat kita yang ingin mengenal dasar-dasar pemikiran para pemikir utama sejarah namun tidak memiliki cukup waktu untuk membaca secara langsung karya-karya asli mereka.

Berbeda halnya dari yang terjadi dalam disiplin lain seperti filsafat, psikologi, dan politik, dalam disiplin sejarah buku yang memberi pengenalan cukup menyeluruh terhadap para pemikir pentingnya tergolong buku yang jarang ditulis, apalagi oleh para penulis Indonesia. Banyaknya jumlah pemikir sejarah dan beragamnya pemikiran mereka barangkali menjadi alasan mengapa tidak banyak penulis memiliki gairah dan energi ekstra untuk membuat buku semacam ini. Belum lagi fakta bahwa beberapa pemikir memiliki spektrum pemikiran yang luas dan mencakup banyak hal sehingga tidak mudah untuk meringkas pemikiran mereka atau mendeskripsikan bahwa pemikiran mereka adalah demikian dan demikian. Atau barangkali alasannya bukan itu. Kita tahu, sejak berakhirnya perang dingin antara dua kekuatan raksasa dunia (Amerika Serikat dan Uni Soviet) dan munculnya Eropa Barat sebagai satu-satunya kekuatan dominan telah menjadikan sejarah dunia sebagai gerak tunggal linear yang tak terbendung. Dan selanjutnya sejarah menjadi monolog Eropa Barat yang menimbulkan apatisme dan keputusasaan di belahan dunia yang lain. Seiring dengan itu, perbincangan tentang sejarah (terutama yang terjadi pada ranah akademik) kian

redup dan sejarah praktis menjadi tema pinggiran. Namun tidak buat Marnie Hughes-Warrington (penulis buku ini), dan di tengah kelangkaan dan keadaan semacam ini, upayanya tentu layak untuk kita hargai dan apresiasi.

Dalam buku ini Marnie Hughes-Warrington memilih lima puluh tokoh yang ia anggap sebagai pemikir penting dalam disiplin sejarah dan mengupas mereka secara memadai berdasarkan urutan abjad awal nama mereka. Memang ada beberapa nama yang barangkali menurut anggapan umum selama ini kurang dikenal sebagai pemikir sejarah namun lebih dikenal sebagai pemikir disiplin lain (filsafat katakanlah), sebut saja misalnya Heidegger, Michel Foucault, Wilhelm Dilthey, Paul Ricoeur, dan Thomas Samuel Kuhn. Marnie Hughes-Warrington menyadari hal ini dan sebelum lebih jauh membahas mereka ia mengajukan beberapa alasan mengapa mereka dicantumkan dan dideretkan sebagai pemikir sejarah. Pembaca tentu boleh tidak setuju dengan pemilihan dan alasan si penulis lantaran memiliki preferensi dan alasan lain yang lebih kuat. Hak mutlak pembaca pula untuk membaca nama-nama beberapa pemikir dalam buku ini dan mengabaikan nama-nama yang lain. Dalam tiap entri Marnie Hughes-Warrington mendasarkan uraiannya pada referensi-referensi yang cukup luas dan sangat otoritatif dan di akhir entri tidak lupa mencantumkan daftar karya lengkap si pemikir dan beberapa referensi lanjutan yang mungkin sangat diperlukan buat pembaca yang ingin mendapatkan wawasan atau melakukan kajian yang lebih mendalam.

Selain itu, terkait dengan pokok-pokok pemikiran tiap pemikir dalam buku ini, pembaca mungkin mendapati

bahwa si penulis tampak menekankan satu-dua tema dan agak mengesampingkan yang lain. Ini barangkali disebabkan oleh kapasitas penguasaan, minat, dan 'kepentingan' si penulis terhadap tema-tema pemikiran si tokoh. Misalnya, mengapa Marnie Hughes-Warrington ketika membahas Wilhelm Dilthey kurang mengupas pemikiran hermeneutikanya, ketika mengupas Karl Marx terkesan agak 'dingin' dan hati-hati, ketika mendeskripsikan Ibnu Khaldun kurang memerhatikan keterkaitan si pemikir dengan tradisi Arab-Islam, dan ketika menguraikan Sheila Rowbotham kurang menekankan pemikiran feminisme si tokoh meskipun si penulis sendiri *notabene* adalah seorang perempuan? Untuk hal ini pembaca dipersilahkan mengkritisinya dan mencari bacaan yang dirasa lebih mewakili secara lebih utuh dan 'adil' sisi demi sisi pemikiran si tokoh.

'Pemikir penting sejarah' sebagai sebuah kategori memang memiliki kelemahan tersendiri. Selain sifatnya yang selalu terus bisa ditawar dan ditolak, ia tetap merupakan ketegori yang tidak mungkin akan selalu pas dan cocok ketika dipakai untuk mengkarakterisasi dan mengerangkai pemikiran beberapa tokoh yang memiliki pemikiran yang sifatnya plural, tidak definitif, dan terus berkembang. Namun tentu, dalam ranah ilmiah-akademik, dan juga ranah-ranah lain yang lebih luas cakupannya, kategori akan terus diperlukan demi 'mempermudah' identifikasi, pendefinisian, pengelompokan, dan juga penjelasan. Akhirnya, edisi terjemahan Indonesia buku karya Marnie Hughes-Warrington ini diharapkan ikut mengisi minimnya buku-buku sejenis dan melengkapi buku-buku yang telah ada. Kritik dan saran lewat redaksi senantiasa diharapkan demi per-

baikan dan penambahan buat edisi penerbitan selanjutnya. Terima kasih. []

Wismabur, Papringan, 11 Oktober 2007

Penerjemah
Abdillah Halim

Pengantar

Hari-hari ini, ajakan untuk menulis buku tentang 'lima puluh pemikir penting' barangkali akan membikin banyak orang ngeri. Buku jenis ini, dan kanon pada umumnya, tidak diminati. Dan mungkin memang seperti itu adanya, sampai-sampai banyak penulis berargumentasi bahwa kanon bukan deskripsi yang objektif dan netral tentang sebuah tema 'bagus'. Bahkan, kanon dianggap sebagai refleksi nilai, harapan, dan pengalaman segmen kecil populasi: orang kulit putih, kelas menengah, dan terdidik. Para penyusun kanon dapat disamakan dengan komisi peraturan sebuah serikat yang, dalam kata-kata Marc Bloch, 'menetapkan aturan-aturan yang harus dipenuhi oleh para anggota, dan yang, dengan sebuah tata aturan definitif bulat dan tanpa ragu-ragu mengabdikan diri dan tugasnya kepada majikan resmi...'[1] Ketika mereka mengatakan bahwa fitur dan interpretasi tertentu dari sebuah subjek pen-

ting, mereka memberinya penekanan dan legitimasi. Sebaliknya, ketika mereka mengabaikan dan mengesklusikan interpretasi tertentu, sebagian orang pun terdorong untuk merasa bahwa interpretasi tersebut tidak relevan bagi minat dan kebutuhan mereka, bahkan dapat merusak citra-diri mereka. Charles Taylor menulis:

> Seorang individu atau sekelompok orang dapat menderita kerusakan riil, distorsi riil, jika orang atau masyarakat di sekitar mereka mencerminkan kembali gambar mereka yang jahat atau buruk atau hina. Tiadanya pengakuan atau pengakuan yang tidak tepat dapat menimbulkan luka, dapat menjadi sebentuk opresi, memenjarakan seseorang dalam mode mengada yang terredusir, terdistorsi, dan palsu.[2]

Mengasumsikan bahwa tiadanya penghargaan menimbulkan rendahnya citra-diri berarti mengargumentasikan bahwa kita harus mengakui dan menghormati ide dan interes *semua* orang. Argumentasi ini sering pula dikaitkan dengan penegasan lanjutan bahwa ada perbedaan mendalam pada cara orang melihat dunia. Klaim seseorang tentang sebuah subjek, menurut argumentasi ini, dibentuk dan dibatasi oleh konteks sosio-historis dia (laki-laki atau perempuan). Tiada kemungkinan untuk lolos atau melampaui konteks itu dan menulis sebuah subjek dari sudut pandang Tuhan. Sebagaimana Donna Haraway mengatakannya, orang maupun klaim pengetahuan mereka adalah 'tersituasikan'.[3] Maka kita harus menghindari klaim objektif dan universal tentang sebuah subjek, atau 'metanarasi' (metanarratives), sebab ia berpretensi mewakili dan mengetahui suara (orang) lain. Bahkan, kita harus mendorong orang agar menyuarakan dan mewakili diri sendiri. Dan

dalam tahun-tahun belakangan ini pun kita telah melihat fragmentasi historiografi (wacana tentang penulisan sejarah dan tentang sifat sejarah) ke dalam banyak perbincangan tersituasikan: perbincangan yang mengakui bahwa ia adalah perbincangan tentang dan dari orang yang berbeda jendernya, orientasi seksualnya, ekonominya, status pendidikan dan/atau profesinya, rasnya, afiliasi agamanya, ketidakmampuannya, umurnya, dan sebagainya.

Sekilas, argumen fragmentasi historiografi tampak dipaksakan. Bahwa kita harus menghormati orang lain dan menyilahkan mereka untuk berbicara sendiri memang secara moral bisa diterima. Namun sejumlah problem muncul. Pertama, dalam berpaling dari 'metanarasi', seperti kanon, kepada 'diskusi tersituasikan' (situated discussions), kita tentu akan dihadang oleh soal representasi. Misalnya, apakah semua perempuan berbicara dengan suara historiografis yang sama? Apa hanya perempuan yang berbicara dengan suara yang sama itu? Akankah seorang perempuan yang buta huruf dan tak mampu secara ekonomi bisa memahami fitur dan metode sejarah sebagaimana aku memahaminya? Apakah perbincangan kalangan feminis tersituasikan semata-mata refleksi ide dan pengalaman perempuan kulit putih yang mujur secara ekonomi dan pendidikan? Sebagaimana Maria Lugones dan Elizabeth menulis:

> Geladak kapal penuh ketika sekelompok orang menguasainya demi membangun teori dan lantas membuat kelompok lain mengecamnya. Kategori harus cepat dibakukan, dan pengalaman perempuan yang kisahnya tak sesuai dengan kategori akan tampak ganjil ketika ternyata sebisa-bisanya teori harus tumbuh dari kategori tersebut sejak awal.[4]

Lugones dan Spelman menentang cita tentang konsep perempuan esensial sebab mereka percaya kalau ia akan memunculkan hierarki kategori 'perempuan'. Perempuan yang tidak sesuai dengan cita 'perempuan sejati' akan dipandang sebagai inferior. Menurut mereka, jender tidak dapat dilepaskan dari kelas dan ras dan diteorikan secara terpisah. Jika kita membuang sebuah cita 'perempuan', bagaimanapun, kita harus pula membuang jauh-jauh cita 'perempuan kulit berwarna kelas menengah', atau 'perempuan kulit putih yang tak mujur secara ekonomi' atau 'perempuan urban buta huruf'. Masalahnya, bisakah kita, sebagaimana Nancy Fraser menyatakannya, berperahu aman di antara beting kembar esensialisme dan nominalisme, di antara mereifikasi identitas perempuan dalam stereotip feminim di satu sisi, dan melenyapkan stereotip tersebut ke dalam pembatalan dan pelupaan sama sekali di sisi lain.[5]

Selanjutnya, kita harus menghadapi pertanyaan terkait dengan ide *'difference'* ('perbedaan'). Para pendukung 'diskursus tersituasikan' telah berargumen bahwa penekanan pada 'yang sama' (*the 'common'*) dalam diskusi sering menutupi ide dan ideal elite laki-laki kulit putih dengan ide dan harapan akan konformitas (persamaan). Untuk menghadapi ini, mereka kemudian membalas dengan menekankan 'perbedaan'. Namun perlu dicermati pula, bahwa ketika orang bicara tentang 'perbedaan', apakah mereka berbicara tentang sesuatu yang sama? Satu orang, misalnya, bisa jadi memahami perbedaan sebagai (atau dalam pengertian) jenis-jenis yang berbeda dalam sebuah kategori tertentu (seperti tipe fakta sejarah, penjelasan sejarah, dan sebagainya). Yang lain bisa jadi berasumsi bahwa perbe-

daan berarti bahwa dua hal betul-betul tidak punya kesamaan, kemiripan. Lalu mengapa beberapa perbedaan dianggap penting sementara beberapa yang lain tidak? Mengapa, misalnya, perbedaan jender dianggap penting sementara perbedaan pemakaian tangan kiri/kanan tidak dianggap demikian? Ada pula perkara pelik tentang identitas sejarah: apakah perbincangan mengenai pandangan sejarah kelompok tertentu harus dimunculkan hanya oleh anggota kelompok tertentu tersebut. Jika kita beranggapan bahwa sejarah perempuan harus ditulis hanya oleh perempuan, bukankah kita membungkam dengan sewenang-wenang laki-laki yang sungguh-sungguh memihak ide-ide feminis? Lebih dari itu, kita harus bertanya apakah kita punya otoritas untuk menegaskan pada orang lain bahwa suara suatu kelompok layak didengar atau bahwa ia harus dibungkam, dihabisi? Atas dasar apa, misalnya, saya dapat menolak klaim bahwa tak jadi soal mempabrikasi data/fakta? Atau bahwa perselisihan dalam historigrafi harus diselesaikan di ring tinju? Atau bahwa seorang mahasiswa seharusnya mengabaikan perspektif Amerika-Afrika mengenai Perang Saudara Amerika? Kita pun harus bertanya apakah orang akan selalu beruntung jika karakteristik yang mereka punyai dinilai tinggi. Para pembela diskurus tersituasikan berasumsi bahwa semua orang akan berada dalam keadaan yang lebih baik jika mereka diberi hak untuk berbicara atas nama diri mereka sendiri. Sungguhpun begitu, ini bukan selalu sebagai pembenaran untuk sembrono menerima pembicaraan seseorang yang dapat merugikan orang lain. Para sejarawan yang tutur bicaranya tidak bagus, misalnya, barangkali akan lebih baik jika

mereka berada di lingkungan dimana tuturan seperti itu tidak begitu dirisaukan, serta tentunya, lingkungan sejarawan lain yang dapat membantu mereka agar bisa berkomunikasi secara lebih efektif.[6]

Namun yang terpenting, saya percaya bahwa ide diskusi tersituasikan dilandasi oleh kesadaran akan kondisi diskursus historiografi yang miskin. Meningkatnya diskusi dalam kelompok-kelompok yang berbeda barangkali muncul dari komunikasi lintas kelompok (yang berbeda). Beberapa kelompok barangkali terlampau banyak menekankan perbedaan sampai-sampai tidak melihat fakta bahwa kita punya ide yang sama. Sebagian barangkali memakai perbedaan untuk menutup diskusi. Yang lain barangkali bingung apakah diskusi antarkelompok perlu untuk diupayakan. Meningkatnya diskusi tersituasikan barangkali pada akhirnya memperlihatkan pupusnya usaha-usaha kelompok-kelompok yang sebelumnya terpinggirkan untuk mengadakan perubahan. Diskusi tersituasikan dalam hal ini betul-betul menekankan ide dan pengalaman yang menegaskan identitas seseorang dalam sebuah masyarakat orang yang secara esensial (dianggap) berpendirian sama. Masyarakat yang meninggali kita, sebagaimana Charles Altieri menulis:

> Sedikit kelainan *(otherness)* berharga, sedikit tanah berharga untuk mendedahkan kepuasan-diri kita sendiri, untuk menyusun pandangan alternatif mengenai tujuan kita, untuk melawan alasan moral yang diajukan buat profesionalisme sempit miopis, dan untuk mengerti masa lalu dengan cara yang meragukan asumsi-asumsi yang mendasari dan meramaikan teori-teori kontemporer.[7]

Meskipun ia selicin konsep 'perbedaan' *('difference')*, konsep 'kelainan' *('otherness')* tetap layak ditekuni sebab ia memainkan peran penting dalam historiografi. Ia bisa membantu kita mengerti apa yang sama dari diri kita dengan yang lain dan apa yang beda. Bagaimanapun ia juga mengajak kita untuk memikirkan dan mencermati harapan dan interes kita sendiri. Ia pun bisa menunjukkan pada kita siapa kita dan siapa sejatinya kita.

Tujuan ganda meningkatkan ekplorasi diri kita sendiri dan orang lain lewat historiografi inilah yang mendasari penulisan *Lima Puluh Tokoh Penting dalam Sejarah.*

Mengidentifikasi lima puluh 'pemikir penting sejarah' bukan perkara gampang. Jelas saya tidak bisa menghasilkan sebuah daftar—dibantu sejumlah sejarawan lain sekali pun—yang disetujui oleh seluruh pihak. Setiap sejarawan tentu memiliki pandangan sendiri-sendiri tentang siapa yang harus dicantumkan ke dalam daftar dan mengapa dia harus dicantumkan. Namun ini bukan soal bagi saya, sebab dua alasan. *Pertama, Lima Puluh Tokoh Penting dalam Sejarah* jelas-jelas bukan daftar 'lima puluh unggulan' pemikir besar sepanjang masa berdasarkan popularitas. Banyak pemikir yang saya pilih yang tentu saja layak untuk dimasukkan ke dalam daftar semacam itu (misalnya, Gibbon, Ranke, Thucydides), namun banyak juga yang lain yang barangkali lebih merupakan ketergesaan bila mereka dimasukkan ke dalamnya. Daftar yang dibuat sama sekali bukan daftar 'lima puluh unggulan' berdasarkan dampak dan signifikansi semata, namun lebih berdasarkan tantangan, sebagaimana saya terangkan setelah ini. *Kedua*, dan yang lebih penting, persetujuan seluruh pihak bukan tujuan saya. Ya, jika pun

pembaca senang dengan setiap tokoh yang saya pilih, pada akhirnya saya akan dikecam, sebab persetujuan universal selalu berarti berakhirnya diskursus. Saya juga tidak ingin menyakinkan pembaca bahwa mereka seharusnya setuju dengan dan mengikuti setiap pemikir yang saya cantumkan. Pilihan saya terhadap para pemikir mustahil akan mampu mengarahkan siapa pun. Para pembaca bisa juga mencoba mendamaikan pandangan-pandangan Geoffrey Elton dan Hayden White, atau bahkan pandangan-pandangan Marc Bloch dan Lucien Febvre. Dalam pandangan saya, salah satu ciri 'pemikir penting' adalah seseorang yang mendorong polemik dan memicu perbedaan pendapat. Sebagaimana Joan Wallach Scott, saya setuju dengan ide bahwa konflik dan perselisihan pendapat tentang isi, guna, dan makna pengetahuan adalah bagian penting 'sejarah'.[8] Oleh karena itu, saya mencoba mengidentifikasi para pemikir yang pikirannya dalam masyarakat sejarah secara luas dianggap sebagai tantangan yang harus dihadapi, dibutuhkan perlawanan terhadap seseorang yang menggunakan haknya untuk untuk berpikir sama atau sebaliknya, dan penghargaan terhadap upaya yang mendatangkan tantangan. Maka bagi saya, *Lima Puluh Tokoh Penting dalam Sejarah* lebih merupakan provokasi sekaligus sugesti.

Sejalan dengan pandangan saya terhadap buku ini sebagai sugesti, provokasi, dan oleh karena itu pendidikan, saya berusaha mencantumkan beragam pandangan. Sebagai pembuka, saya mencantumkan garis-garis besar pandangan 'pemikir sejarah': seseorang yang memberi kita karya-karya sejarah (seperti Carr, Davis, Hobsbawm, Taylor, Thompson dan Turner), karya-karya tentang sejarah

(seperti Collingwood, Kuhn, Marx), karya-karya lebih umum yang telah merubah bentuk penelusuran sejarah (sebagai contoh, Heidegger), pesan bahwa tingkah laku bisa merubah cara pandang kita terhadap masa lalu (Woodson), atau karya yang mengabungkan ini semua. Apa yang disebut terakhir menggambarkan bahwa pemikiran tidak sekedar berwujud buku.

Penting juga untuk diperhatikan bahwa bentuk sejarah tidak hanya ditentukan oleh sejarawan, atau bahkan oleh mereka yang mendukung pentingnya soal itu. Kant, sebagai contoh, bukan tokoh yang getol bicara soal itu, namun karya-karyanya tentang pikiran/kesadaran *(mind)* merubah secara mendasar cara kita memandang kerja sejarawan. Lagi pula, bentuk-bentuk penelusuran/pencarian yang membentuk sejarah hari ini, jenis-jenis isu yang dibahas, dan cara-cara mereka dikonstruks dan ditanggapi, mempunyai geneologi yang panjang.

Bentuk sejarah mengemuka tanpa mengatakan bahwa studi sejarah perlu memerhatikan sejarah penulisan sejarah. Karena alasan inilah pilihan saya tidak terbatas hanya kepada para pemikir kontemporer. Kita cukup membayangkan absennya, katakanlah, Herodotus, Thucydides, atau Tacitus untuk menyadari betapa pengetahuan kita terhadap sejarah Eropa kuno sangat tergantung pada informasi mereka. Lagi pula, para pemikir zaman lampau mempunyai kontribusi besar pada pencarian yang terus berlanjut; sebagai contoh, karya sejarawan Cina kuno Ssu-ma Ch'ien dan karya sejarawan Prancis abad pertengahan Froissart menyisakan pertanyaan-pertanyaan buat para sejarawan posmodern. Namun saya juga percaya bahwa munculnya pandangan

yang sangat berbeda tentang dunia—sebagaimana yang dimunculkan oleh Livy, Polybus, Bede, atau Gregory of Tours—barangkali juga membantu kita untuk secara kritis mengambil jarak dari pandangan kita sendiri. Penentuan sejarah dari perspektif Barat pun bukan hanya privilese kalangan Eropa dan Amerika Utara. Ssu-ma Chi'en, Ibnu Khaldun, Cheikh Anta Diop dan Manning Clark menunjukkan pada kita ketiadaan privilese tersebut. Saya tidak mencantumkan seorang pemikir lantaran idenya telah dieksplorasi lebih dari cukup oleh *Fifty Key Contemporary Thinkers*-nya John Lechte: Friedrich Nietzsche. Komentar dan penjelasan Lechte sudah lebih dari cukup, sehingga tidak perlu di ulang lagi di sini. Di atas segalanya, justifikasi akhir terhadap pencantuman masing-masing pemikir adalah bahwa masing-masing pemikir yang dicantumkan tersebut adalah para pemikir 'sejarah'.

Keragaman yang ada dalam karya ini, bagaimanapun, adalah keragaman dalam batas-batas tertentu. Karya ini tidak—bahkan, tidak bisa—mencantumkan secara berimbang kontribusi-kontribusi berharga dari semua masa dan tempat atau dari orang-orang yang jender, orientasi seksual, status ekonomi, afiliasi agama, atau ketidakmampuannya berbeda. Mayoritas pemikir yang dipilih adalah laki-laki terpelajar dari Amerika Utara dan Eropa abad XIX dan XX. Selebihnya, karya ini adalah refleksi apa adanya bangkitnya sejarah sebagai disiplin mandiri di kawasan itu pada abad XIX dan kemudian melonjaknya jumlah karya sejarah dan karya tentang sejarah.

Selain itu, saya tidak setuju dengan asumsi bahwa penelitian mengenai sejarah dan pandangan sejarah kelom-

pok tertentu harus dilakukan hanya oleh anggota kelompok tertentu tersebut. Karya-karya Michel Foucault, misalnya, ternyata dan terbukti memberi harapan bagi mereka yang tertarik dengan sejarah perempuan. Namun ketokohan tersebut adalah hasil tersesalkan namun tak terelakkan dari restriksi seri *Fifty Key* pada prestasi individual. Historiografi tidak hanya hasil perbuatan orang besar. Namun menonjol sebagai seorang individu, sebagaimana pernyataan David Christian, biasanya berarti melek huruf (terpelajar) dan memegang posisi politik dan intelektual penting di masyarakat.[9] Kondisi yang demikian menyulitkan historiografi untuk memasukkan individu dari masyarakat tanpa bahasa tulis, perempuan, dan individu tak terhitung jumlahnya yang memungkinkan beberapa orang untuk menonjol. Agar lebih jelas bahwa gambaran historiografi lebih dari sekedar gambaran prestasi para tokoh, saya sarankan Anda untuk mencermati karya-karya seperti *The Companion to Historiography* (M. Bentley (ed.), diterbitkan oleh Routledge, 1997), *Introduction to the Philosophy of History*-nya Michael Stanford (diterbitkan oleh Blackwell, 1998) *History: What and Why*-nya Beverley Southgate (diterbitkan oleh Routledge, 1996), dan *The Nature of History* yang pernah popular (karya John Tosh, diterbitkan oleh Longman, 1991). Namun saya juga mengajak Anda untuk memakai karya ini sebagai latar belakang negatif untuk memikirkan secara mendalam eksklusi yang terkandung dalam pemahaman 'sejarah'[10] dulu dan sekarang.

Di antara para pemikir abad XX yang dipilih adalah mereka yang menantang pandangan tradisional sejarah yang diformulasikan oleh elite laki-laki, yakni sejarah se-

bagai catatan 'objektif' tingkah laku para individu penting (seperti Davis, Hobsbawm, Rowbotham, Scott, Thompson, White). Namun tidak ada pemikir yang dipilih semata-mata atas dasar jender, etnisitas, atau status ekonomi. Penting untuk ditekankan bahwa meskipun saya menginginkan keragaman, pilihan saya dilandasi oleh asumsi mengikat bahwa 'para pemikir penting' adalah mereka yang layak untuk dicantumkan dan diselami. Bagi saya, prinsipnya adalah bahwa mereka layak dicatat secara serius sebab mereka mengilhami perbincangan dan bahkan perdebatan tentang isi, guna, dan makna sejarah; mereka telah banyak menguraikan geneologi disiplin tersebut; dan pertanyaan, ide, dan penjelasan mereka menggerakkan deretan pencarian menjanjikan.

Keragaman pemikir yang tercantum dalam *Para Pemikir Penting Sejarah*, menurut saya, menyulitkan karya ini untuk mengelompokkan mereka (para pemikir) ke dalam sebuah mazhab atau mode pendekatan, sebagaimana yang dilakukan oleh para pengarang seri *Fifty Keys* ini sebelumnya. Namun saya juga menahan diri untuk tidak mengelompokkan mereka lantaran saya percaya bahwa itu akan menuntun kita untuk secara satu dimensi menimbang dan menilai mereka. Melabeli seorang penulis sebagai 'Marxis', sebagai contoh, barangkali akan mengakibatkan pengabaian terhadap ide-ide dia yang tidak sesuai dengan label tersebut. Pengenaan label juga menyulitkan ketika menghadapi para penulis yang menggabungkan lebih dari satu pendekatan, merubah pandangan mereka ketika masa berubah, atau tidak memiliki sebuah pendekatan sistematis mana pun. Pertanyaan juga perlu diajukan terhadap legitimasi label yang dikenakan oleh seseorang dan perubahan

penggunaannya seturut perubahan masa. Ini tidak berarti bahwa saya menghindari penyebutan label sama sekali: pada tempat yang dirasa layak, saya menyebutkan label dalam entri tertentu. Seorang penulis saya kenai label lantaran dua sebab, satu, si penulis sengaja mengenakan label tersebut pada dirinya, dan dua, sejumlah komentator mengenakan label tersebut pada diri si penulis.

Menimbang perlunya pengelompokan, saya memilih penyusunan secara alfabetis sebagai gantinya sebab sangat memudahkan perujukan. Saya juga yakin bahwa pengelompokan (yang tampak dan dirasa) ganjil dari susunan ini akan merangsang refleksi kiritis.

Sebagaimana karya-karya lain dalam seri *Fifty Key*-nya Routledge, masing-masing entri memuat esai pendek ringkasan informasi yang fokus kepada biografi dan ide-ide penting si pemikir. Masing-masing entri, saya harap, akan memberi anda citarasa dari interes dan pendekatan si pemikir terhadap masa lalu dan bagaimana yang lain (termasuk saya) menekuninya. Saya mengatakan 'cita rasa' lantaran saya percaya bahwa buku ini memberi poin-poin awal, bukan poin-poin akhir. Usai membaca pengantar ini, saya berharap anda akan tergerak untuk berdiskusi tentang dan dengan para pemikir ini secara lebih mendalam sekehendak anda. Saya mencantumkan rincian karya penting si pemikir dan sumber lanjutan. Saya lebih menyebut yang terakhir 'sumber' lanjutan ketimbang 'bacaan' lanjutan sebab ia memasukkan bahan audio visual, alamat *web*, dan bahan tercetak tentunya. Untuk membantu Anda mencari dan mengamati keterkaitan antarpemikir yang beragam itu, saya telah pula menyaling-rujukkan masing-masing entri dengan entri-

entri lain dalam buku ini dan dalam seri *Fifty Key*.

Pengantar ini, dan seleksi saya, tak mungkin memuaskan para pembela teguh kanon maupun para pengecam tegasnya, dan saya berharap agar orang, di sepanjang hidup saya, bertanya pada saya, 'Mengapa tak kau masukkan si anu?' Saya sudah merasa cukup misalkan karya ini mendorong lebih banyak orang untuk menggeluti historiografi. []

Catatan

[1] M. Bloch, *The Historian's Craft*, terj. L. A. Manyon, Manchester: Manchester University Press, 1992, hal. 18.

[2] C. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Education'*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, hal. 25.

[3] D. J. Haraway, 'Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', dalam *Simians, Cyborg, and Women: the Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991, hal. 183-201. Lihat pula S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986; H. Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990; dan A. M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983, hal. 376.

[4] M. Lugones dan E. Spelman, 'Have We Got a Theory for You: Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for "The Woman Voice"', *Hypatia, a Special Issue of Women's Studies International Forum*, 1983, 6: 579; bandingkan dengan E. Spelman, *Inessential Woman*, Boston, MA: Beacon Press, 1988.

[5] N. Fraser, 'The Uses and Abuses of French Discourse Theory', dalam N. Fraser dan S. Bartky (ed.), *Revaluing French Feminism*, Bloomington, NI: Indiana University Press, 1991, hal. 191.

[6] H. Baber, 'The Market of Feminist Epistemology', *Monist*, 1994, 77(4): 405-406.

[7] C. Altieri, 'Canons and Difference', dalam V. Nemoianu (ed.), *Canon and Consequence: Reflections on the Ethical Force of Imaginative*

Ideals, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990, hal. 59.

[8] J. W. Scott, 'History in Crisis? The Others' Side of the Story', *American Historical Review*, 1989, 94(3): 680-692.

[9] D. Christian, 'The Shapers', 'This Living Century: the Leaders', dalam *The Weekend Australian*, 12 Juni 1999, hal. 20.

[10] Elizabeth Fox-Genovese, 'The Feminist Challenge to the Canon', *National Forum*, 1989 Musim panas, 33: 34.

Ucapan Terima Kasih

Sejumlah pemikir dalam buku ini menekankan pentingnya menguak ide-ide yang mengerangkai aktivitas manusia. Mengikuti saran mereka, saya ingin memberi ucapan terima kasih kepada mereka yang telah membantu saya menyelesaikan karya ini.

Saya mulai ucapan terima kasih saya kepada para individu yang telah membaca dan mengomentari draf awal buku ini: David Boucher, Natalie Zemon Davis, Eric Hobsbawm, Trevor McClaughlin, Adrian Moore, Bob Purdie, Jill Roe, Mary Spongberg, dan Claudia Wagner. Saya sangat menghargai saran-saran yang mereka berikan, meskipun tentu setiap kesalahan adalah tanggung jawab saya sendiri. Selanjutnya, saya berterima kasih kepada Kieron Corless, Heather McCallum, Roger Thorp, sepuluh orang pemeriksa proposal dan manuskrip yang tidak saya ke-

tahui namanya, dan Routledge yang telah mewujudkan buku ini. Saya juga berhutang kebaikan selamanya kepada Bruce, yang mencintai, menghargai, mengoreksi, dan mendorong saya untuk menguraikan sejumlah ide dan kalimat. Kepada dialah karya ini saya persembahkan.

Tempat tinggal juga sangat penting. Hidup di tempat-tempat yang berbeda membuatku menghargai beragam cara pandang orang terhadap dunia. Saya berterima kasih kepada mereka yang membantu saya dengan riset saya di University of Oxford, University of Washington, dan Macquarie University. Secara khusus, saya berterima kasih kepada kepala dan staf Merton College; College of Education di Washington; Departemen Sejarah Modern Universitas Macquarie; staf Perpustakaan Bodleian, khususnya Colin Harris dan staf Ruang Baca Manuskrip Modern; staf Perpustakaan Suzzallo dan Perpustakaan Allen; staf Perpustakaan Universitas Macquarie dan para pengguna perpustakaan yang berhenti menggunakan *mobile phone* mereka, dan the R. G. Collingwood Society. Saya juga menghargai sokongan banyak teman, khususnya Susan Durber dan jamaah St Columba's di Oxford; Andrew Graydon; para pendeta dan jamaah di University Congregational di Seattle; Catherine Vickers; dan HelenVerrier. Saya juga dengan senang hati mengucapkan terima kasih kepada mereka yang membantu saya berangkat menempuh perjalanan historiografis ini: Mike Degenhardt, Mary Fearnley-Sander, dan Australian Rhodes Scholar's Association cabang Tasmania.

Akhirnya, saya berterima kasih kepada keluarga Hughes dan Warrington atas cinta, dukungan, dan canda tawa mereka yang menghibur. []

Abreviasi

CT Lechte, J., *Fifty Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, London: Routledge, 1995.

IRT Griffiths, M., *Fifty Key Thinkers in International Relations*, London: Routledge, 1999.

JT Cohn-Sherbok, D., *Fifty Key Jewish Thinkers*, London: Routledge, 1997.

ME Pressman, S., *Fifty Major Economists*, London: Routledge, 1999.

MP Collinson, D., *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, London: Routledge, 1989.

Daftar Isi

Kata Pengantar (Dr. S. Margana) ● *v*
Pengantar Penerjemah ● *xi*
Pengantar ● *xvi*
Ucapan Terima Kasih ● *xxxi*
Daftar Isi ● *xxiv*
Kronologi Kehidupan Sejarawan
Berdasarkan Tahun ● *xxxvii*

Bede (± 673-735) ● *1*
Marc Bloch (1886-1944) ● *16*
Fernand Braudel (1902-1985) ● *32*
E. H. Carr (1892-1982) ● *46*
Charles Manning Hope Clark (1915-1991) ● *61*
R. G. Collingwood (1889-1943) ● *77*
Benedetto Croce (1866-1952) ● *91*
Natalie Zemon Davis (1928-Sekarang) ● *106*
Wilhelm Dilthey (1833-1911) ● *121*
Cheikh Anta Diop (1923-1986) ● *134*
G. R. Elton (1921-1994) ● *150*

Lucien Febvre (1878-1956) ● *164*
Michel Foucault (1926-1984) ● *177*
Jean Froissart (1337-1410) ● *193*
Francis Fukuyama (1952-sekarang) ● *206*
Pieter Geyl (1887-1966) ● *219*
Edward Gibbon (1737-1794) ● *231*
Gregory of Tours (± 539-± 594) ● *245*
G. W. F. Hegel (1770-1831) ● *258*
Martin Heidegger (1889-1976) ● *274*
Carl Gustav Hempel (1905-1997) ● *287*
Herodotus (± 484- ± 424 SM) ● *299*
Eric Hobsbawm (1917-Sekarang) ● *314*
Ibnu Khaldun (1332-1406) ● *329*
Immanuel Kant (1724-1804) ● *342*
Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) ● *356*
Emmanuel Le Roy Ladurie (1929-) ● *371*
Livy (± 64 SM - ± 12 M) ● *386*
Thomas Babington Macaulay (1800-1859) ● *398*
Karl Marx (1818-1880) ● *410*
Jules Michelet (1798-1874) ● *428*
Theodore William Moody (1907-1984) ● *441*
Michael Oakeshott (1901-1990) ● *458*
Polybius (± 200-± 118 SM) ● *473*
Leopold Von Ranke (1795-1886) ● *487*
Paul Ricoeur (1913-2005) ● *500*
Sheila Rowbotham (1943-Sekarang) ● *514*
Joan Wallach Scott (1941- Sekarang) ● *526*
Oswald Spengler (1880-1936) ● *540*
Ssu-ma Chi'en (± 145-± 90 Sm) ● *554*
Tacitus (± 56-± 117) ● *568*

A. J. P. Taylor (1906-1990) ● *581*
E. P. Thompson (1924-1993) ● *594*
Thucydides (± 460-± 400 SM) ● *608*
Arnold J. Toynbee (1889-1975) ● *619*
Frederick Jackson Turner (1861-1932) ● *632*
Giambattista Vico (1668-1744) ● *645*
W. H. Walsh (1913-1986) ● *658*
Hayden White (1928-Sekarang) ● *671*
Carter G. Woodson (1875-1950) ● *684*

Kronologi Kehidupan Sejarawan Berdasarkan Tahun

Herodotus (± 484-± 424 SM)
Thucydides (± 460-± 400 SM)
Polybius (± 200-± 118 SM)
Ssu-ma Chi'en (± 145-± 90 SM)
Livy (± 64 SM-± 12 M)
Tacitus (± 56-± 117)
Gregory of Tours (± 539-± 594)
Bede (± 673-735)
Ibnu Khaldun (1332-1406)
Jean Froissart (± 1337-± 1410)
Giambattista Vico (1668-1744)
Immanuel Kant (1724-1804)

Edward Gibbon (1737-1794)
G. W. F. Hegel (1770-1831)
Leopold von Ranke (1795-1886)
Jules Michelet (1798-1874)
Thomas Babington Macaulay (1800-1859)
Karl Marx (1818-1880)
Wilhelm Dilthey (1833-1911)
Frederick Jackson Turner (1861-1932)
Benedetto Croce (1866-1952)
Carter G. Woodson (1875-1950)
Lucien Febvre (1878-1956)
Oswald Spengler (1880-1936)
Marc Bloch (1886-1944)
Pieter Geyl (1887-1966)
R. G. Collingwood (1889-1943)
Martin Heidegger (1889-1976)
Arnold J. Toynbee (1889-1975)
E. H. Carr (1892-1982)
Michael Oakeshott (1901-1990)
Fernand Braudel (1902-1985)
Carl Gustav Hempel (1905-1997)
A. J. P. Taylor (1906-1990)
Theodore William Moody (1907-1984)
Paul Ricoeur (1913-)
W. H. Walsh (1913-1986)
Charles Manning Hope Clark (1915-1991)
Eric Hobsbawm (1917-)
G. R. Elton (1921-1994)
Thomas Samuel Kuhn (1922-1996)
Cheikh Anta Diop (1923-1986)

E. P. Thompson (1924-1993)
Michel Foucault (1926-1984)
Natalie Zemon Davis (1928-)
Hayden White (1928-)
Emmanuel Le Roy Ladurie (1929-)
Joan Wallach Scott (1941-)
Sheila Rowbotham (1943-)
Francis Fukuyama (1952-)

Bede

(± 673-735)

Bede sering digambarkan sebagai seorang penulis yang sangat menggandrungi kekuatan ajaib. Dan memang, ketika seseorang mencermati karya yang melambungkan namanya—*The Ecclesiastical History of the English People* (731 M)—tak sulit untuk mengerti mengapa dia seperti itu. Dalam karya ini seseorang bisa membaca tentang si buta yang bisa melihat kembali, si sakit yang sembuh, badai yang berakhir, dan kota-kota yang selamat dari kehancuran lantaran rahmat Tuhan. Hal-hal tersebut mendatangkan bacaan yang menghibur, namun menyulitkan pembaca modern untuk menerimanya secara serius sebagai seorang sejarawan. Kendatipun demikian, dia layak untuk diterima secara serius, sebab sebagaimana Levison mengatakannya, 'seseorang

harus semata-mata menganggap karya[nya] sebagai fiksi (*non-existent*) untuk menyadari betapa banyak pengetahuan kita tentang sejarah, politik, dan juga gereja dan kependetaan Inggris awal, bergantung pada dia'.[1]

Hampir apapun yang kita tahu tentang kehidupan Bede berasal dari jilid terakhir *The Ecclesiastical History of the English People* (5: bagian 24; *Sejarah* akhirat).[2] Dia lahir dekat biara Inggris Warmouth sekitar tahun 673. Saat umurnya menginjak tujuh tahun, orang tuanya membawanya ke biara, dan menyerahkannya kepada pengasuhan biarawan. Dua tahun setelahnya, sang pendiri biara dan sekaligus ketuanya, Benedict Biscop, mengirim dia dan dua puluh biarawan lain ke tepi selatan Sungai Tyne (River Tyne), tempat mereka mendirikan komunitas Jarrow. Dia ditahbiskan menjadi diaken (pelayan gereja) pada 692 dan pendeta sekitar tahun 703. Meskipun Bede mengunjungi Biara Lindisfarne di Pulau Suci *(Holy Island)* dan mungkin juga York, dia melewatkan sisa umurnya di Jarrow. Di sana dia memanfaatkan perpustakaan bagus yang menampung sejumlah tulisan yang dikumpulkan oleh Biscop. Di sana, Bede juga menulis tentang Injil, bahasa Latin, kehidupan para santo (hagiografi), kronologi, dan sejarah. Dia meninggal pada 735. Pada abad XI jenazahnya dipindahkan ke Durham agar lebih aman dan terawat. Sisa jenazahnya kemudian dikirim ke banyak tempat, namun makamnya masih bisa dilihat di Katedral Durham.

Lewat tulisan-tulisannya, Bede berharap agar orang makin percaya pada agama Kristen. Dalam pengantar untuk *History*-nya, sebagai contoh, dia menulis:

> Jika sejarah merekam kebaikan orang baik, pendengar yang berpikir akan tergerak untuk meniru apa yang baik: atau jika ia merekam keburukan orang jahat, pendengar atau pembaca yang taat dan beriman akan tergerak untuk menghindari segala hal yang berdosa dan mati-matian mengikuti apa yang dia ketahui sebagai baik dan disenangi Tuhan.

Dan ini berarti, hal pertama yang harus dilakukan, mengajari teman-temannya sesama biarawan bahasa resmi gereja: bahasa Latin. Bede mengumpulkan karya-karya gramatikawan Latin zaman purba akhir untuk menulis sejumlah karya tentang ejaan dan tata bahasa Latin. Meskipun demikian, dia juga tetap mengakui pentingnya bahasa setempat (bahasa Inggris lama) dalam kegiatan dan pendidikan gerejawi. Bede meninggal, kata Cuthbert, muridnya, pada kami, tak lama setelah mendiktekan baris akhir sebuah terjemahan Inggris lama Injil John.[3] Selanjutnya, dalam jilid 4 *History*-nya, dia memperkenalkan Caedmon, penyair Inggris pertama yang dikenal namanya. Dalam catatannya mengenai kehidupan Caedmon, Bede memberikan salah satu pengamatan tercatat paling awal mengenai sulitnya menerjemahkan satu ayat dari satu bahasa ke bahasa lain. 'Ini penangkapan umum', tulisnya, namun bukan kata-kata yang sebenarnya Caedmon igaukan dalam mimpinya; karena ayat-ayat, sungguhpun mengagumkan, tidak bisa diterjemahkan secara literal dari satu bahasa ke bahasa lain tanpa kehilangan banyak keindahan dan keagungan mereka' (4: bagian 24).

Penguasaan terhadap bahasa Latin memungkinkan para biarawan mempelajari Injil dan karya teologi para penulis seperti Ambrose, Jerome, Agustine Hippo dan Paus

Gregory. Jelas bahwa Bede ingin membantu lewat studi semacam itu sebab lebih dari separo karya yang dia tulis adalah mengenai Injil dan ide-ide 'para bapa gereja' (5: bagian 24).

Computus, studi mengenai waktu dan kalender, juga memainkan peran penting dalam kehidupan biara selama hidup Bede. Ketika invasi Anglo-Saxon memutuskan hubungan antara Irlandia dan negeri-negeri Kristen lain, alat untuk menghitung tanggal Paskah belum secara umum dibuat. Saat Kekristenan Roma kembali bercokol di Britania, ia bentrok dengan Kekristenan yang dipraktikkan oleh para misionaris Celtic dari Iona dan Lindisfarne. Hal ini kemudian merembet ke perdebatan mengenai kalender Paskah. Dalam sinode Whitby (664) disebutkan bahwa perselisihan ini selesai berkat kebesaran hati pihak Roma, namun keputusan tersebut hanya berlaku buat kerajaan Northumbria. Dalam *De Temporibus* (*On Time* [terjemahan], 703), Bede menggambarkan dan mengargumentasikan pembelaannya terhadap aturan dan formula yang dipakai oleh Kekristenan Roma. Sependapat dengan biarawan abad VI Dionysius Exiguus, dia juga menegaskan perlunya sistem penanggalan yang mengacu pada kelahiran Yesus. Sebelumnya, Anglo-Saxon telah lazim memakai penanggalan yang mengacu pada masa pemerintahan raja-raja mereka atau pada *indiction* (lima belas tahun masa fiskal yang diberlakukan oleh Constantine pada 313). Dua sistem tersebut mempunyai kekurangannya masing-masing, sebab masa pemerintahan sebuah dinasti Anglo-Saxon tidak bisa diberlakukan untuk masa pemerintahan dinasti Anglo-Saxon yang lain dan tidak dimengerti secara luas, dan karena

indiction hanya sebuah siklus lima belas tahun yang tidak selalu jelas siklus mana yang dimaksud.[4] Maka demi iman, Bede menyelesaikan problem yang telah memusingkan para sejarawan sebelumnya seperti Gildas (yang hanya menyebutkan satu tarikh dalam karya-karyanya) atau Nennius (yang memakai tidak kurang dari dua puluh delapan tarikh). Lantaran peran Bede yang tidak sedikit ini, kemudian ide-ide Kekristenan Roma bisa mengakar kembali di Britania dan banyak orang tetap membagi tarikh ke dalam BC/SM (*Before Christ*/Sebelum Masehi) maupun AD/M (*Anno Domini* 'dalam tahun Tuhan kita'/Masehi).

De Temporibus dan selanjutnya *De Temporum* (*On the Reckoning of Time* [terjemahan], 725) juga mencantumkan kronik-kronik sejarah dunia: catatan-catatan peristiwa menurut urutan waktu kejadiannya. Kronik-kronik ini memerikan secara rinci intervensi Tuhan dalam peristiwa-peristiwa manusia dan kehidupan para santo laki-laki dan perempuan. Dalam kronik-kronik ini tampak penghargaan dan kekaguman dia terhadap kehidupan dan tingkah laku sejumlah santo, di antara kronik dan karyanya ini yang terkenal adalah tentang kehidupan tiga kepala pertama biara Wearmouth dan Jarrow (Ceolfrid, Hwaetbet, dan Benedict Biscop) dan *Two Lives of St Cuthbert*.

Interes Bede pada kronologi dan hagiografi menyatu dalam *History*-nya. Di dalamnya Bede memberi kita pengetahuan berharga seputar perkembangan politik dan gerejawi sebuah periode dari 597 sampai 73—yang mana sumber lain yang masih bisa diselamatkan sedikit. Ia disusun menurut urutan kronologis, namun kronologi ini dilebarkan hingga derajat tertentu oleh penjelasan perihal kehidupan

para santo dan fase-fase kerajaan Anglo-Saxon. Jilid pertama *History* dibuka dengan sketsa mengenai latar belakang historis dan geografis dominasi kalangan Anglo-Saxon terhadap orang-orang Inggris dan gagalnya kaum Celtik menjadikan mereka (kalangan Anglo-Saxon) pemeluk Kristen. Dia kemudian menulis tentang penyiksaan terhadap orang-orang Kristen yang meluas ke seantero kerajaan dan menghebat di masa kekuasaan Diocletian. Di Britania, penyiksaan itu menghasilkan martir pertama negeri, St. Alban. Catatan Bede tentang eksekusi Alban berapi-api, sebagaimana terlihat dalam petikan ini:

> Ketika digiring buat dieksekusi, St. Alban sampai ke sebuah sungai yang mengalir deras antara kota dan lapangan tempat dia harus mati....[D]ia dekati sungai itu, dan ketika dia tengadahkan matanya ke surga sembari berdoa, sungai itu mengeringkan dasarnya dan meninggalkan untuknya jalan buat menyeberang. Ketika di antara para algojo lain sang algojo yang ditunjuk buat mengeksekusi melihat sendiri kejadian ini, tergeraklah rohaninya sehingga dia buru-buru menemui Alban di tempat eksekusi, dan menjatuhkan pedang terhunusnya, bersimpuh, memohon agar dia diijinkan mati bersama sang martir jika dia tak bisa mati sebagai martir. Ketika...para algojo lain ragu-ragu buat mengambil pedangnya dari tanah, sang mukmin paling mulia naik ke sebuah bukit sekitar lima ratus langkah dari lapangan...Di sinilah, kemudian, sang martir yang gagah berani menemui ajalnya dan menerima mahkota kehidupan yang dijanjikan Tuhan buat mereka yang mencintainya. Namun si algojo yang tangan kafirnya memenggal kepala suci itu tak dikasih kesempatan buat membanggakan perbuatannya, sebab ketika kepala sang martir tumbang, kedua mata si algojo copot ke tanah. (1: bagian 7)

Menurut Bede, orang Britania sama seperti orang Yahudi yang singgah di Sinai dalam perjalanan mereka menuju Tanah yang Dijanjikan (*Promised Land*). Ketika mereka mengindahkan hukum Tuhan, mereka sejahtera; ketika mereka berdosa, Tuhan menyilakan mereka merasakan akibat buruk dari dosa mereka. Dosa penting mereka adalah kegagalan mereka mengkristenkan penduduk Anglo-Saxon yang mendiami Britania bersama mereka. Tuhan, sungguhpun begitu, 'sama sekali tidak meninggalkan orang-orang yang Ia pilih; Ia mengingat mereka dan mengirim para pendakwah Britania yang lebih layak untuk mengkristenkan mereka' (I: bagian 22) 'Para pendakwah yang lebih layak' ini adalah Santo Agustinus dari Canterbury dan rombongan biarawan yang diutus bareng dia ke Britania pada 597. Deskripsi Bede tentang misi Santo Agustinus di Britania penting bagi pencantumannya terhadap respons kalimat per kalimat Paus Gregory terhadap pertanyaan-pertanyaan pastoral Santo Agustinus (I: bagian 27).[5]

Jilid 2 fokus pada konversi Edwin, Raja Northhumbria. Tuhan sangat memberkati Edwin dan kerajaannya. Bede menegaskan, 'bahwa pepatah seorang perempuan bisa membawa bayinya yang masih merah menyeberang dari satu pulau ke pulau lain tanpa secuil pun rasa takut masih berlaku' (2: bagian 16). Dalam jilid ini, seperti dalam jilid 1, perkembangan politik dan pertumbuhan gerejawi dikait kelindankan. Dia menyatakan bahwa tahun 633, sebagai contoh, Edwin menjadi korban pemberontakan yang dipimpin sebagian oleh Penda, raja penyembah berhala. Bede dengan bangga menyatakan dalam pembukaan Jilid 3 bahwa pasukan Raja Oswald, 'sedikit jumlahnya

namun kuat imannya, menumpas Penda dan pasukannya (3: bagian 1). Bagian-bagian selanjutnya jilid ketiga mencatat pertumbuhan Kristen di Northumbria, diakhiri dengan catatan tentang perselisihan antara kalangan Celtic dan Roma soal perhitungan hari Paskah. Menegaskan pentingnya pemakaian Bede terhadap *computus*, Bede telah mempertimbangkan dan mencatat beberapa peristiwa sesuai keputusan sinode Whitby. Meskipun simpatinya tertuju pada pihak Roma, harus ditegaskan bahwa dia menampilkan argumen kalangan Celtic secara berimbang. Bahkan di sini, seperti di bagian lain *History*, Bede menyempatkan diri memuji kebaikan para pendeta Celtic dan kesetiaan para pengikut mereka (3: bagian 25).

Dalam Jilid 4, Bede pertama kali menceritakan kerasulan Uskup Agung Theodore, yang sangat penting sebab dia adalah 'uskup agung pertama yang ditaati oleh seluruh gereja Inggris'. Meskipun uzur, kita tahu, Theodore mengorganisir gereja dengan penuh semangat. Dia melakukan kunjungan-kunjungan resmi, mendorong para murid agar pergi ke Canterbury, menyiapkan sinode-sinode (muktamar gereja) di Hertford dan Hatfield dan mendamaikan Raja Egfrid dan Raja Ethelred yang tengah berperang (4: bagian 5, 17). Ini mendorong pada penceritaan terhadap 'banyak bukti kewalian' di biara di Barking dan dalam kehidupan Ratu Etheldreda, Santo Hilda, dan Santo Cuthbert. Jilid kelima dan terakhir membawa *History* ke pertengahan tahun 731. Catatan singkat Bede tentang masa dia sendiri menunjukkan sedikit kesedihan yang dia tuangkan dalam *Letter to Egbert*-nya seputar kebodohan, keduniawian, dan korupsi para pendeta di masa dia. Bahkan, kekri-

tisannya tampak dalam catatannya tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi sebelum masa itu. Dalam catatan itu, seseorang akan menangkap ide bagus Bede tentang apa yang dianggapnya kebaikan dan apa pula yang dianggapnya keburukan. Sebagai misal, perhatikan deskripsi dia tentang kehidupan Uskup Aidan:

> Dia tak pernah mencari atau peduli pada harta benda duniawi apa pun, dan gemar menyedekahkan apa pun yang dia terima dari para raja dan orang-orang kaya pada si papa yang kebetulan dia temui. Di desa ataupun di kota, dia selalu berjalan kaki kecuali keadaan memaksanya untuk berkuda; pada siapa pun, yang dia jumpai di jalan dia berhenti dan mengajak mereka bicara, entah itu kalangan atas ataupun masyarakat biasa; Jika mereka penyembah berhala, dia mendorong mereka agar mau dibaptis; dan jika mereka Kristen, dia memperkuat iman mereka, dan mengilhami mereka dengan ucapan dan perbuatan agar mereka hidup dengan baik dan murah hati pada sesama.
>
> Hidupnya terlihat kontras dengan kelesuan masa kita, sebab semua orang yang hidup dengannya, apakah biarawan ataukah orang kebanyakan, diminta untuk meditasi, yakni, membaca Injil maupun mempelajari Mazmur. (3: bagian 5)

Bagian terakhir *History* utamanya terdiri dari ikhtisar peristiwa yang tercantum dalam rancangan yang Bede tawarkan sebagai 'bantuan ingatan'. Lantaran ikhtisar yang terberi mencantumkan peristiwa-peristiwa yang tidak tercantum dalam isi karya, ini menandakan bahwa Bede memulai *History*-nya dengan merancang daftar peristiwa dari beberapa tarikh Paskah dan karya kronologis. Dia lantas menambah entri dari catatan uskup, dan catatan orang Irlandia. Setelah menyusun ringkasan peristiwa-

peristiwa tersebut, dia lantas meluaskan kisah dan deskripsi dengan materi-materi yang dianggap perlu dari kisah para santo, legenda, dan kisah perang yang dia pikir bermanfaat buat pembaca yang membaca bukunya atau mendengarkan kisah-kisah dalam bukunya.[6]

Dalam menulis *History*, Bede harus memanfaatkan sedikit sumber tersedia dan sering terpaut jauh secara kronologis dari peristiwa yang sedang dia ceritakan. Dia bergerak jauh ke belakang untuk meyakinkan kita bahwa dia bekerja keras memverifikasi peristiwa secara detil. Dari jilid pertama karyanya, menceritakan berbagai peristiwa penting sampai tibanya Santo Agustinus dari Canterbury ke Britania pada 597, dia mendeskripsikan materinya dari 'karya-kara penulis awal yang dikumpulkan dari beragam sumber', utamanya adalah karya Pliny, Eusebius, Orosius, Solinas, Gildas, Prosper Aquatine, dan Constantius. Dia juga memakai *Life of St. Alban* (tanpa pengarang) dan *Liber Pontificalis*, catatan resmi kehidupan para paus. Untuk tahun-tahun setelah 597, dia memuji jasa penting kepengarangan Kepala Biara Albinus. Albinus mati-matian mencari catatan tertulis dan kisah verbal legenda dan tradisi mengenai Kent dan daerah-daerah sekitar. Dia mengisahkan ini kepada Northlem, Pendeta London, yang pada gilirannya mengisahkan ini pada Bede. Northelm juga mengunjungi Roma, dan mendapat perkenan Paus Gregory II untuk meneliti arsip-arsip gereja Roma terkait surat dan dokumen Gregory Agung dan para paus setelahnya mengenai Britania. Bede juga berterima kasih dan menghargai bantuan Uskup Daniel dari Winchester, Uskup Cynebert, Kepala Biara Esi, para biarawan Lashingman, dan 'para saksi yang jujur'

dari Northumbria yang tak terhitung jumlahnya. Ini tentu mencakup para biarawan dari komunitas Wearmouth, Jarrow, dan Lindisfarne. Juga yang lain yakni komunitas di Iona, *Life of Wilfrid*-nya Eddius, dan *Liber Pontificalis*. Berbeda dengan para penulis abad tengah lain, Bede dengan sangat teliti menyebutkan sumber-sumber yang dipakainya, membedakan antara catatan tak langsung tentang peristiwa dan penuturan para saksi mata (2: bagian 16; 3: bagian 15), dan menyatakan jikalau dia memperoleh sebuah kisah lewat tutur-tinular (1: bagian 15; 2: bagian 5, 15). Dia mewaspadai rumor yang tak jelas, serta segera meminta agar:

> [M]estinya pembaca mewaspadai saban ketakakuratan dalam tulisan saya. Saya dengan rendah hati meminta pembaca agar tak menimpakan ketakakuratan itu pada saya, sebab, sebagaimana hukum sejarah menuntut, saya telah bekerja secara jujur untuk menyampaikan apa pun yang saya tahu dari laporan umum agar menjadi pelajaran buat anak cucu. (Pengantar)

Para pembaca tak mungkin mendapati penolakan pertanggungjawaban seperti itu dalam karya-karya sejarah dewasa ini.

Mereka pun tak mungkin menemukan catatan tentang kejaiban yang adikodrati. Sebagaimana dikatakan di muka, unsur-unsur mukjizati dalam *History* tampaknya akan mengernyitkan kening banyak pembaca kontemporer. Bede ingin deskripsi tentang bukti-bukti mukjizati kekuatan Tuhan mendorong para pendengar dan para pembaca mengikuti 'apa yang baik dan disenangi Tuhan' (1:

bagian 20; 2: bagian 7, 22; 4: bagian 25, 26). Karena mukjizat bersifat ilahiah, menurut Bede kurang tepat bila kita mereka-reka buat menggambarkannya. Meskipun begitu, kadang dia memberi *penjelentrehan* rasional terhadap sebuah mukjizat. Sebagai misal, dia menjelaskan pengobatan John Baverly terhadap seorang anak bisu dengan apa yang kini kita sebut terapi bicara (5: bagian 2).[7]

History Bede dibaca luas dan dihargai di Abad Tengah. Lebih dari seratus lima puluh manuskrip tersisa dan tetap terpelihara, paling tua dari seratus lima puluh manuskrip itu ditulis di biara Wearmouth dan Jarrow dalam satu dekade usai kematiannya. Pada abad VIII terdapat pengiriman naskah besar-besaran, pada awalnya buat para misionaris Anglo-Saxon di Eropa. Para peniru dan penjiplak tak lama setelah itu muncul.[8] *History* diterjemahkan ke bahasa Inggris kuno pada masa kekuasaan Alfred Agung dan terjemahan Inggris modernnya dikerjakan oleh Thomas Stapleton. Dalam risalah pembukaan yang ditulis Stapleton buat Ratu Elizabeth I, kita tahu bagaimana *History* dilibatkan dalam perselisihan keagamaan:

> Dalam *History* ini Yang Mulia akan tahu betapa jauh dan gawat para pembaru Gereja yang sok di wilayah kekuasaan Yang Mulia itu telah menyimpang dari pakem ajaran dan iman Katolik yang ditanamkan pertama kali ke orang-orang Inggris oleh Santo Agustinus Rasul kita.[9]

Pada tahun-tahun selanjutnya, *History* dipakai oleh orang-orang Katolik maupun orang-orang Protestan untuk menyokong klaim-klaim mereka. Edisi kritis *History* pertama diselesaikan pada 1722 oleh John dan George Smith.

Kemudian, telaah terhadap karya-karya Bede dipicu keras oleh terbitnya *Operae Bedae*-nya Charles Plummer (1896), dan sejumlah terjemahan Inggris *History*. Sampai kini ada banyak esai dan buku yang membahas ide-ide Bede, dan ide-idenya diperingati saban tahun dalam sebuah kuliah di Durham. Meskipun pada era-era sekuler ini sulit buat para pembaca untuk memahami motivasi di belakang karya-karya Bede, tidak diragukan lagi bahwa dia adalah, dalam kata-kata Schwartz: 'contoh brilian buat semua orang yang, di masa-masa kegelapan, merasa berkewajiban membawa suluh terang pengajaran buat generasi mendatang.'[10] []

Catatan

[1] W. Levison, 'Bede as Historian', dalam A. H. Thompson (ed.), *Bede: His life, Times, and Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1953, hal. 146.

[2] Kutipan-kutipan mengacu pada kelima jilid *The Ecclesiastical History of the English People*. Kutipan-kutipan diambil dari terbitan Penguin.

[3] Risalah Cuthbert tentang Bede bisa ditemukan dalam *Bede's Ecclesiastical History of English People*, terj. B. Colgrave dan R. A. B. Mynors, Oxford: Oxford University Press, 1969, hal. 585.

[4] R. L. Poole, *Chronicles and Annals*, Oxford: Oxford University Press, 1926, hal. 124-178.

[5] P. Meyvaert, 'Bede's Text of the Libellus responsionum of Gregory the Great to Augustine of Canterbury', dalam P. Clemoes dan K. Hughes (ed.), *England before the Conquest: Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, hal. 15-33.

[6] C. W. Jones, 'Bede the Medieval Historian', dalam *Bede, the Schools and the Computus*, Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994, hal. 26-36.

[7] C. Plummer, *Operae Bedae*, Oxford: Oxford University Press, 1896, jld. 2, hal. 17-18.

[8] C. W. Jones, *Bedae Pseudepigrapha: Scientific Writings Falsely Attributed to Bede*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1939, hal. 1.

[9] J. E. King, *Thomas Stapleton's Edition of The Ecclesiastical History of the English People*, Loeb Classical Library, 2 jilid, London: W. Heinemann, 1930, hal. 32.

[10] Sebagaimana dikutip dalam Thompson (ed.), *Bede: Life, Times and Writings*, hal. 151.

Karya penting Bede

The Ecclesiastical History of the English People, terj. J. McClure dan R. Collins, Oxford: Oxford University Press, 1994. Karya ini juga mencantumkan sebuah petikan dari De Temporum Ratione.

The Ecclesiastical History of the English People, terj. L. Sherley-Price, Harmondsworth: Penguin, 1955.

Homilies on the Gospels, terj. L. T. Martin dan D. Hurst, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1991.

Two Lives of St. Cuthbert, terj. B. Colgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Lihat Pula

Augustine (MP), Froissart, Gregory of Tours, Ssu-ma Ch'ien, Tacitus.

Sumber lanjutan

Blair, P. H., *The World of Bede*, London: Secker and Warburg, 1970.

Bonner, G. (ed.), *Famulus Christi: Essays in Commemoration of the Thirteenth Century of the Birth of the Venerable Bede*, London: General Society for the Promotion of the Christian Knowledge, 1976.

Brown, G. H., *Bede the Venerable*, Boston: Twayne Publications, 1987.

Goffart, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Gransden, A., *Historical Writing in England c. 550-c. 1307*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

Hanning, R. W., *The Vision of History in Early Britain: From Gildas to Geoffrey of Monmouth*, New York: Columbia University Press, 1966.

Lapidge, M. (ed.), *Bede and His World: the Jarrow Lectures*, 2 jilid, Aldershot: Brookfield, 1985.

Thompson, A. H., *Bede: His Life, Times, and Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1935.

Wallace-Hadrill, J. M., *Bede's Ecclesiastical History of the English People: A Historical Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Marc Bloch

(1886-1944)

Kehidupan dan karya Marc Bloch banyak mengilhami siapa pun yang tertarik pada sejarah. Tidak hanya dia bekerja tanpa kenal lelah buat 'sebuah sejarah yang lebih terbuka dan manusiawi' tapi dia juga mengabdikan hidupnya untuk berjuang membebaskan Prancis dalam Perang Dunia II. Sebagai anak sejarawan Roma terkemuka Gustave Bloch dan Sarah Ebstein Bloch, Marc Bloch (1886-1944) menganggap dirinya bagian dari 'generasi akhir Skandal Dreyfus *(Dreyfus Affair)*' (*The Historian's Craft*, hal. 158). Ketika dia menjadi siswa di Lycee Louis-le-Grand dan Ecole Normale Superieure di Paris, opini masyarakat terbelah tajam soal apakah Kapten Alfred Dreyfus, seorang Yahudi, telah menjual rahasia militer ke orang-orang Jerman

ataukah tidak. Skandal Dreyfus menyadarkan Bloch akan anti-semitisme di Prancis ketika itu dan kian menumbuhkan minatnya pada peran dan asal-usul rumor dan misinformasi dalam masyarakat. Selama studinya di Ecole Normale, Bloch juga disadarkan pada debat hangat di kalangan sejarawan Belgia dan Prancis tentang hakikat dan natur sejarah. Sebagian, seperti Charles Seignobos dan Charles-Victor Langlois, membangun pengetahuan Jerman yang mengukuhkan prinsip-prinsip ilmiah sejarah. Yang lain, seperti Henri Hauser, Alphonse Aulard, Ferdinand Lot, dan Henri Pirenne, mengargumentasikan perlunya pandangan lebih luas tentang sejarah yang memasukkan dan menghitung faktor-faktor sosial, kultural, linguistik, geografis, dan ekonomi.

Kala dia mulai memformulasikan pandangan-pandangannya sendiri tentang sejarah, Bloch pertama kali membandingkan sejarah dan sains. Sementara kimia dan biologi, tulisnya dalam catatannya, terkait dengan analisis dan klasifikasi, sejarah terkait erat dengan deskripsi dan narasi. Sejarah dan sains juga berbeda dalam menanggapi fenomena. Saintis mempersepsi fenomena sederhana yang melintas hanya dalam kesadarannya, sedangkan sejarawan mempersepsi fenomena 'psikososial' yang melintas dalam kesadarannya maupun dalam kesadaran para agen sejarah. Ini artinya, Bloch berpendapat, keragaman interpretasi terhadap kejadian-kejadian yang telah lewat dimungkinkan. Sungguhpun begitu, dia tetap yakin bahwa sejarawan bisa mencoba mencapai validitas sains.[1] Hanya dalam karya-karya berikutnyalah pandangan 'lebih luas' dia tentang sejarah mengemuka.

Usai pengajuan beasiswa doktoralnya ke Yayasan Thiers di Paris pada 1908 ditolak, Bloch meninggalkan Prancis untuk studi di Berlin dan Leipzig. Namun, aplikasi kedua dia diterima, dan setahun setelah itu, dia balik ke Prancis untuk mengerjakan riset tentang lenyapnya perbudakan di pedesaan-pedesaan di sekitar Paris pada abad XII dan XIII. Lewat investigasi terhadap catatan gerejawi, Bloch berharap menghasilkan sebuah laporan sistematis tentang aspek sosial, legal, dan ekonomi bebasnya seseorang dari jerat feodal di daerah tertentu. Selama tahun pertama dia membuat peta yang menggambarkan lenyapnya perbudakan di Ile-de-France dan mengamati hakikat dan natur perbudakan. Tema-tema yang mengemuka dalam karya-karya dia selanjutnya adalah: ladang-ladang terbuka dan tertutup di pedesaan Prancis; pembukaan tanah di sekitar Paris abad XI dan XII; peran pendeta dalam masyarakat dan ekonomi; kaitan antara monarki dan kaum tani; bentuk-bentuk peradilan feodal; asal-mula zakat sepersepuluh dari penghasilan yang wajib dibayarkan ke gereja dan aspek sosial-politik seni, literatur, dan arsitektur abad tengah.

Dalam artikel pertama dia yang dipublikasikan, 'Blanche de Castille et les serfs du chapitre de Paris', Bloch mengargumentasikan bahwa ordonansi kerajaan tahun 1251-1252, yang membebaskan beberapa petani yang dipenjara di biara Notre Dame, lebih merupakan tindakan monarki lemah yang berikhtiar mengukuhkan kontrolnya terhadap pendeta dan kaum borjuis ketimbang menangnya kebebasan manusia. Dalam artikel ini, juga dalam karya-karya setelahnya, Bloch menyuguhkan bukti-bukti mengagum-

kan dari sebuah studi kritis. Dalam paper-paper awal lain, seperti 'Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit feìodal', dia mendekati problem sejarah penting dari sudut pandang tak biasa. Dalam paper itu dia mengargumentasikan bahwa beragamnya tata cara masyarakat memutus jerat feodal mengukuhkan klaim bahwa aturan dan praktik feodalisme tidak seragam.[2] Publikasi penting pertama Bloch adalah monografi tentang Ile-de-France. Meskipun monografi ini adalah bagian dari seri 'Les reìgions de la France' yang ada dalam *Revue de Syntheìse Historique*-nya Henri Berr antara tahun 1903 dan 1913, Bloch menyangkal bahwa Ile-de-France adalah daerah yang bisa diseragamkan. Dalam mencari fitur-fitur yang menandai kekhasan sebuah daerah, Bloch mengeksplorasi faktor-faktor yang memengaruhi ke mana orang bermukim dan bagaimana fitur fisik daerah merefleksikan ide dan tingkah laku pemukimnya (*L'Ile-de-France*, 1913, terj. *The Ile-de-France*).

Kala beasiswanya berakhir pada 1912, Bloch menerima tawaran mengajar di Lyceìe di Montpellier dan kemudian, setahun setelahnya, di Lyceìe di Amiens. Semasa di Amiens ini, Bloch menulis sebuah review kritis atas kolaboratornya di kemudian hari, *Histoire de Franche-Comteì*-nya Lucien Febvre, dan menyampaikan ceramah pada acara penyerahan Lyceìe Award tentang pentingnya mengadopsi 'semangat kritis'. Di bagian akhir ceramahnya dia menegaskan ulang klaimnya bahwa sejarawan, tak seperti saintis, memiliki memori yang rapuh dan lemah. Banyak karya sejarawan karenanya terdiri dari identifikasi atas yang salah, yang benar, dan yang mungkin. Dia atau ia tidak bisa

menampik pernyataan: 'jika orang di samping kirimu mengatakan dua kali dua sama dengan empat, sedang orang di samping kanan mengatakan dua kali dua sama dengan lima, jangan menyimpulkan jawabannya adalah empat.'[3]

Tak lama setelah Bloch menyampaikan ceramahnya, Jerman menyatakan perang atas Prancis dan menginvasi Belgia. Bloch diangkat menjadi sersan Resimen Cadangan 272, dan dalam pertempuran di sepanjang perbatasan Prancis-Belgia pada 1914 sampai 1918, dia terluka dua kali, dianugerahi tanda jasa empat kali, dan dinaikkan pangkatnya menjadi kapten. Meskipun terkesan dengan keberanian para sejawatnya sesama tentara, Bloch mengecam kepemimpinan tentara.[4] Usai menjalani wajib militer, Bloch diangkat menjadi asisten dosen di Universitas Strasbourg yang baru berdiri di kawasan Alsace yang berhasil direbut kembali. Ketika di Strasbourg, Bloch menikahi Simone Vidal, berkeluarga, dan berkenalan dengan sejarawan modern Lucien Febvre. Bloch dan Febvre memiliki banyak persamaan ide tentang natur dan hakikat sejarah, meskipun Bloch lebih tertarik pada sosiologi Durkheimian dan penggunaan perbandingan dalam riset sejarah. Bersama-sama, mereka harus bekerja memperbarui cara-cara bagaimana sejarah ditulis dan diajarkan di Prancis. Demi kelangsungan karir sebagai dosen, Bloch harus meneruskan sekolah demi meraih doktornya. Akhirnya, pada ujian doktor, dia menyampaikan papernya tahun 1912 'Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit feìodal' yang direvisi dan sebuah karya baru, 'Rois et serfs'. 'Rois et serfs' dipublikasikan segera, dan melambungkan nama Bloch sebagai ahli sejarah tentang abad tengah. Dalam karya tersebut, Bloch

mengargumentasikan bahwa dua ordonansi emansipasi Louis X tahun 1314 dan Philip V tahun 1318 bukan dukungan terhadap kebebasan manusia melainkan klaim yang diformulasikan buat mendukung kekuasaan belaka (*Rois et serfs*, 1920).

Selama masa itu, Bloch juga menulis karya kesohor *Les rois thaumaturges* (1924, terj. *The Royal Touch*). Mengambil tilikan dari kedokteran, psikologi, ikonografi (ilmu tentang seni dan teknik membuat arca), dan antropologi, Bloch menganalisis asal-usul, perkembangan, dan lenyapnya kepercayaan di Inggris dan Prancis pada kekuatan mukjizati kerajaan mengobati *scrofula*, penyakit radang kelenjar semacam TBC. Menurut Bloch, sekitar tahun 1000-an Raja Prancis Robert yang Saleh mencoba kekuatan ini untuk mengukuhkan legitimasi dan hak turun-temurun dinastinya. Selanjutnya, Henry I atau II mengadopsi praktik ini untuk mengendalikan kekuasaan pendeta. Bagi Bloch, klaim kekuasaan mereka, bergabung dengan cita Kristen tentang pemimpin yang terpusat, menghasilkan nuansa dan warna kerajaan. Oleh karena itu di Prancis dan Inggris, kekuasaan kerajaan mewujud tidak saja dalam bentuk-bentuk militer, legal, dan kelembagaan tapi juga dalam bentuk-bentuk mukjizat. Dalam karya ini, sebagaimana dalam artikel terdahulu 'Reìflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre', Bloch menyarankan bahwa untuk mengungkap bagaimana rumor dan miskonsepsi memeroleh kepercayaan, sejarawan harus memeriksa 'kesadaran kolektif' (asumsi dan persepsi) orang-orang. Bagi dia, rumor dan miskonsepsi adalah kaca melaluinya kita melihat *reìpresentations mentales* (kesadaran kolektif) dalam gelap.[5] Para

pengamat memuji pemakaian lugas Bloch terhadap soal warna dan nuansa kerajaan untuk menggambarkan sejarah politik, namun sebagian menyatakan bahwa dia tidak mengamati fenomena itu dalam term ideologi dan mengandaikan sebuah konsensus kepercayaan.[6] Dalam karya ini, Bloch menunjukkan pada kita bahwa ada banyak jalan, sebagian aneh dan tak biasa, yang mengantarkan ke masa lampau.

Lewat karyanya tentang warna dan nuansa kerajaan Bloch sampai pada perbincangan mengenai natur dan hakikat feodalisme. Dalam karyanya tentang feodalisme, Bloch mengambil jalan tengah antara mereka yang meyakini bahwa sistem feodal yang seragam bercokol di Eropa antara abad X dan XIII dan mereka yang meyakini bahwa ada perbedaan kelewat jauh antara satu tempat dan tempat lain untuk membuat generalisasi apa pun tentang feodalisme. Bagi dia, sistem feodal adalah rezim hierarkis dan kontraktual berdasarkan ketergantungan timbal-balik yang bercokol dalam bentuk-bentuk yang kurang lebih mirip di seantero Eropa dan belahan dunia lain. Selain itu, meskipun ia meredup seiring merebaknya kota-kota, ekonomi uang, dan kerajaan-kerajaan nasional, ia bertahan lewat gagasan kontrak politik.[7] Dia juga menulis tentang peran perbandingan dalam disiplin sejarah. Meskipun dia bukan perintis metode perbandingan, dia menyatakan dalam 'Pour une histoire compareìe des socieìteìs europeìenes' bahwa masa depan sejarah sebagai sebuah disiplin keilmuan tergantung pada pemakaian metode perbandingan (terj. 'A Contribution towards a Comparative History of European Society', dalam *Land and Work in Medieval Europe*, hal. 44-

81). Terdapat, saran dia dalam paper ini, dua cara pembandingan yang bisa dipakai para sejarawan. *Pertama*, mereka bisa mencari fenomena universal dalam budaya-budaya yang terpaut jauh masa ruangnya. *Kedua*, mereka bisa melakukan studi pararel terhadap masyarakat-masyarakat yang semasa atau yang bertetangga. Bloch lebih memilih cara kedua sebab menurutnya ia menjanjikan hasil yang lebih kaya dan lebih jelas (*ibid.*, hal. 46-48). Dia, meskipun demikian, tidak memberi petunjuk yang jelas mengenai natur dan batas unit-unit perbandingan. Yakni, sampai batas mana sebuah unit perbandingan dianggap penting dan berguna dalam sejarah?[8]

Selanjutnya, Bloch tertarik pada ragam sistem pertanahan Prancis dan dampak perpindahan kepemilikan tanah ke tangan individu-individu di daerah pedesaan. Ini terlihat jelas dalam publikasi penting dia selanjutnya, *Les caractèlres originaux de l'histoire rurale française* (1931, terj. *French Rural History*), sebuah karya yang oleh banyak sarjana dianggap sebagai karya Bloch paling cemerlang. Dalam karya ini dia mencantumkam banyak sekali temuan, terutama sekali peta-peta, untuk menggambarkan hubungan antara letak/keadaan fisik dan lembaga-lembaga masyarakat dari awal Abad Tengah sampai Revolusi Prancis. Dia juga memakai apa yang dia sebut 'metode regresif' 'membaca sejarah secara terbalik/dari depan ke belakang', lantaran dia percaya adalah bijaksana beralih dari yang- diketahui ke yang-tak-diketahui.[9]

Pada 1929 Bloch dan Febvre meluncurkan jurnal *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, yang bertahan sampai sekarang dengan nama *Annales: Histoire, Sciences Sociales.*[10]

Dalam terbitan pertama mereka menegaskan tiga tujuan: memberi forum diskusi yang menyatukan sejarawan dan ilmuwan sosial; mempersoalkan pembabakan sejarah kepada masa kuno, tengah, dan modern dan pembagian masyarakat kepada primitif dan berperadaban; dan menciptakan komunitas ilmu-ilmu kemanusiaan.[11] Meskipun muncul perbedaan pendapat antara Bloch dan Febvre tentang cakupan dan gaya jurnal tersebut, mereka berusaha bekerja sama secara produktif untuk masa yang sangat lama. Komunikasi terhambat terutama setelah Febvre pindah ke Paris karena berkarir di Collelge de France yang prestisius. Bloch pun berusaha berkarir di Collelge de France, namun ditolak, salah satunya dia yakin lantaran latar belakangnya yang Yahudi dan pandangan-pandangannya yang radikal tentang sejarah. Karena kecewa, dia kemudian mencurahkan perhatiannya ke Universitas Sorbonne, di mana pada 1936 dia diangkat menjadi dosen sejarah ekonomi. Di sana dia mendirikan Institut Sejarah Sosial dan Ekonomi bersama sosiolog Maurice Halbwachs, mengajar di Ecoles Normale Supelrieure dan Ecole Normale Saint-Cloud dan Fonteney, dan duduk di komisi nasional sejarah hukum dan sejarah ekonomi Revolusi Prancis.

Kesibukan penting dia, bagaimanapun, adalah menyelesaikan karya terakhirnya yang akan dia terbitkan: *La societel feiodale* (2 jilid, 1939-1940, terj. *Feudal Society*). Dalam karya ini Bloch menguraikan deskripsi cemerlang struktur sosial masyarakat Barat dan Eropa Tengah antara abad XIX dan XIII. Dia menyebutkan dua periode feodal, periode satu tumbuh dari invasi dan penghancuran, dan periode lain ditandai oleh ekspansi ekonomi dan kebang-

kitan intelektual. Dia tidak saja mengamati sistem feodal 'pribumi' Prancis, Jerman, dan Italia, tapi juga membandingkannya dengan sistem feodal yang dipaksakan (seperti di Inggris), tempat-tempat di mana feodalisme tidak diterima (seperti di Skotlandia, Skandinavia, dan Frisia), dan sistem feodal di luar Eropa (seperti Jepang). Gambaran yang Bloch sajikan tentang 'mode perasaan dan pikiran' dan kohesi sosial luas cakupannya namun kaya rinciannya. Sebagai contoh, buku tersebut berisi catatan mengagumkan mengenai pemahaman abad tengah terhadap konsep waktu, peran epik (cerita kepahlawanan) dalam masyarakat, dan pentingnya sanggurdi (pijakan kaki terbuat dari besi yang menggantung pada kanan kiri pelana dan berfungsi sebagai pengatur keseimbangan badan si penunggang kuda).

Sebagian besar lantaran pemilihan waktu peluncurannya yang kurang pas, *La socieìteì feìodale* meraih perhatian yang sedikit. Para pengkritik, termasuk Lucien Febvre, menyayangkan beberapa hal seperti pengabaian Bloch terhadap peran individu-individu, kesalahan kronologi pertumbuhan hubungan-hubungan feodal, pembatasan fokus utama hanya pada dunia Carolingian (dunia Kristen), dan penekanan berlebihan pada akar abad tengah nasionalisme modern. Beberapa, bagaimanapun, menyangsikan karya ini memberi kontribusi penting buat sejarah abad tengah. Kini pun karya ini dianggap hanya punya sedikit kontribusi.[12]

Sesaat setelah Bloch menyelesaikan *La socieìteì feìodale*, keadaan Eropa memburuk dan dia terkena wajib militer. Seiring dengan menyerahnya tentara dan pemerintah pada

pertengahan 1940 yang membawa petaka, dua pertiga wilayah Prancis berada di bawah kontrol Jerman. Bloch dan keluarganya, takut dihukum mati sebab latar belakang mereka yang Yahudi, melarikan diri ke Clermont-Ferrand di daerah 'bebas' atau tak tersentuh penjajahan. Bloch bisa bekerja untuk waktu singkat di Universitas Strasbourg-dipengasingan (di Clermont-Ferrand) dan Universitas Montpellier, namun anti-semitisme yang meningkat mengharuskan dia mengungsikan keluarganya ke Amerika Serikat untuk kemudian melarikan diri ke Fourgeìres. Meskipun di pengasingan dan jauh dari catatan-catatannya dan perpustakaan, Bloch tetap bisa menulis. Tak lama setelah mengungsi ke daerah aman, dia menulis tinjauan kritis tentang kejatuhan Prancis, yang dipublikasikan sepeninggalnya dengan judul *L'étrange défaite* (1949, terj. *Strange Defeat*). Bloch juga menulis refleksinya tentang sejarah dan metode sejarah dalam karyanya yang mungkin paling terkenal, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949, terj. *The Historian's Craft*). Di sini Bloch mengemukakan ide-ide yang mendasari karya-karyanya tentang sejarah. *The Historian's Craft* memberi jawaban buat pertanyaan puteranya, 'Apa guna sejarah?' Mendefinisikan sejarah sebagai 'ilmu tentang manusia pada masanya', Bloch menyerang mereka yang kebingungan dalam studi politik dan asal-usul dan menarik batas antara masa kini dan masa lalu (*The Historian's Craft*, hal. 28ff., 150ff.). Jika dipelajari secara tepat, sejarah tidak hanya memuaskan imajinasi, tapi ia juga memungkinkan seseorang mencapai pemahaman terhadap kisah manusia. Itu meliputi: mencari bukti dengan melacak jejak melalui beragam dokumen; memeriksa dan menguji

bukti; menafsirkan bukti berdasarkan konteksnya; membandingkan bukti; berhenti menilai peristiwa masa lalu berdasarkan standar moral seseorang; dan mencari sebuah kosa kata yang menggambarkan 'garis besar atau skema persis fakta-fakta' tetapi juga memelihara 'keluwesan yang diperlukan buat menyesuaikan skema tersebut terhadap penemuan-penemuan lanjutan' (hal. 50-62, 91-119, 130).

Apologie pour l'histoire tidak pernah selesai, Bloch dieksekusi oleh tentara Jerman pada 16 Juni 1944 lantaran keikutsertaannya dalam aktivitas-aktivitas *Mouvements Unis de la Résistence* (MUR). Meskipun demikian, dia berharap karya ini akan selesai. Sebagaimana dia menulis dalam halaman persembahannya buat Lucien Febvre:

> Telah lama kita bekerja bersama demi sejarah yang lebih terbuka dan manusiawi. Kini tugas bersama kita terancam. Bukan oleh kesalahan kita. Kita kalah, sesaat, oleh nasib yang tak adil. Namun akan tiba saatnya, saya yakin, ketika kolaborasi kita bisa mengkhalayak lagi, dan merdeka lagi. Dalam pada itu, terisinya halaman-halaman ini dengan namamu, bagiku, membuktikan keberlangsungan kerja sama kita.

Lewat karya para penulis selanjutnya dalam tradisi *Annales*, karya dan visi Bloch tentang sejarah yang lebih luas dan terbuka pun terus hidup. []

Catatan

[1] Catatan, tertanggal '7 Oktober 1906', tercantum dalam C. Fink. *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 35-37.

[2] 'Blanche de Castille et les serfs du chapitre du Paris', *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, 1911, vol. 38, hal.

224-272; 'Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal', *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 1912, hal. 141-177. Keduanya tercantum dalam C. Fink, *Marc Bloch*, hal. 44-45.

[3] 'Critique historique et critique du temoignage', dikirim 13 Juli 1914, dicetak lagi dalam *Annales: economies, sociétés, civilisations*, 1950, vol. 5, hal. 1-8; Review atas *Histoire de Franche-Comté*, *Revue de Synthèse Historique*, 1914, vol. 28, hal. 354-356; tercantum dalam C. Fink, Marc Bloch, hal. 23-24 dan 51.

[4] Lihat *Memoirs of the War, 1914-1915*, diterjemahkan dengan sebuah pengantar oleh C. Fink, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.

[5] 'Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre', *Revue Synthèse Historique*, 1921, 33: 41-57. Lihat juga 'Saint Martin de Tours: A propos d'une polémique', *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*, 1921, 7: 44-57; 'La vie de saint Edouard le Confesseur, par Osbert de Clare, avec Intruduction sur Osbert et les premières vies de saint Edouard', *Analecta Bollandiana*, 1923, 41: 5-31; dan 'La vie d'outre-tombe du roi Salomon', *Revue Belge de Philologic et d'Histoire*, 1925, 4: 349-377.

[6] Lihat, misalnya, tinjauan-tinjauan atas *The Royal Touch* oleh E. F. Jacob, *English Historical Review*, 1925, 40(158): 267- 270; dan L. Thorndike, *American Historical Review*, 1925, 30(3): 584-585. Lihat juga H. Thursin, 'Critical Commentary on the "Biographer" of St. Edward the Confessor', *The Month*, 1923, no. 141: 448-451; R. W. Southren, 'The Fisrt Life of Edward the Confessor', *English Historical Review*, 1943, 58(232): 388-400; dan G. H. Gerould, tinjauan atas 'La vie d'outre-tombe du roi Salomon', *Speculum*, 1926, 1(2): 243.

[7] 'Feudalism: European', *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 6, 1931, hal. 203-210.

[8] Untuk diskusi tentang metode komparasinya Bloch, lihat W. H. Sewell, Jr, 'Marc Bloch and the Logic of Comparative History', *History and Theory*, 1967, 6(2): 208-218; L. D. Walker, 'A Note on Historical Linguistics and Marc Bloch's Comparative Method', *History and Theory*, 1980, 19(2): 154-164; dan A. O. Hill, B. H. Hill, Jr, W. H. Sewell, Jr, dan S. Thrupp, 'AHR Forum: Marc Bloch and

Comparative History', *American Historical Review*, 1980, 85(4): 828-857.

[9] Lihat F. M. Powicke, *History*, 1932, 17(66): 157-159; J. H. Clapham, *English Historical Review*, 1932, 47(188): 655-657; J. L. Cate, *Journal of Modern History*, 1933, 5(4): 517-518; C. H. Taylor, *American Historical Review*, 1931, 37(4): 736-737; dan L. Febvre, *Revue Historique*, 1932, 169, 189-195.

[10] Jurnal tersebut tetap memakai nama awalnya sampai 1938, mengubah namanya menjadi *Annales d'Histoire Sociale* pada 1939, *Mélanges d'Histoire Sociale* dari 1942 sampai 1944, dan *Annales d'Histoire Sociale* dari 1945-1946.

[11] 'A nos lecteurs', *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1929, 1: 1-2; tercantum dalam C. Fink, *Marc Bloch*, hal. 142.

[12] Lihat L. Febvre, *Annales d'Histoire Sociale*, 1940, vol. 2, hal. 39-43, 1941, vol. 3, hal. 125-130; W. A. Morris, *American Historical Review*, 1940, 45(4): 855-856; F. M. Powicke, *English Historical Review*, 1940, 55(219): 449-451; L. Walker, *History and Theory*, 1963, 3(2): 247-255; B. Lyon, 'The Feudalism of Marc Bloch', *Tijdshcrift voor Geschiedenis*, 1963, 76: 275-283; E. A. R. Brown, 'The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe', *American Historical Review*, 1974, 79(4): 1063-1088; dan C. B. Bouchard, 'The Origins of the French Nobility: a Reassessment', *American Historical Review*, 1981, 86(3): 501-532.

Karya penting Bloch

The Ile de France: the Country around Paris, terj. J. E. Anderson, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971.

The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France, terj. J. E. Anderson, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

French Rural History: an Essay on its Basic Characteristics, terj. J. Sondheimer, Berkeley: University of California Press, 1966.

Feudal Society, 2 jilid, terj. L. A. Manyon, Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Strange Defeat: a Statement of Evidence Written in 1940, terj. G. Hopkins, London: Oxford University Press, 1949.

The Historian's Craft, terj. L. A. Manyon, 1944, Manchester: Manchester University Press, 1992.

State and Serfdom in the Middle Ages: Selected Essays, terj. W. R. Beer, Berkeley: University of California Press, 1975.

Land and Work in Medieval Europe: Selected Papers, terj. J. E. Anderson, Berkeley: University of California Press, 1967.

Lihat pula

Braudel, Davis, Febvre, Le Roy Ladurie.

Sumber lanjutan

Brown, E. A. R., 'The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe', *American Historical Review*, 1974, 79(4): 1063-1088.

Burke, P., 'Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities', History of European Ideas, 1986, 7(5): 439-451.

_____, *The French Historical Revolution: Annales School 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990.

Fink, C., *Marc Bloch: a Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Friedman, S. W., *Marc Bloch, Sociology and Geography: Encountering Changing Disciplines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hill, A. O., Hill, B. H., Jr, Sewell, W. H., Jr, dan Thrupp, S., 'AHR Forum: Marc Bloch and Comparative History', *American Historical Review*, 1980, 85(4): 828-257.

Lyon, B., 'Marc Bloch: Did he Repudiate Annales History?', *Journal of Medieval History*, 1987, 11: 181-191.

Lyon, B., dan Lyon, M., (ed.), *The Birth of Annales History: the Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne, 1921-1935*, Brussels: Comm. Royale d'Histoire, 1991.

Sewell, W. H., Jr., 'Marc Bloch and the Logic of Comparative History', *History and Theory*, 1967, 6(2): 208-218.

Walker, L. D., 'A Note on Historical Linguistics and Marc Bloch's Comparative Method', *History and Theory*, 1980, 19(2): 154-164.

Fernand Braudel

(1902-1985)

Fernand Braudel, sejarawan Eropa modern awal dan pewaris pendekatan *Annales* yang diperkenalkan oleh Marc Bloch dan Lucien Febvre. Sejarawan ini dilahirkan di desa Prancis kecil Luméville-en-Ornois pada 24 Agustus 1902. Setelah pindah ke Paris pada usia tujuh tahun, dia belajar di Lycée Voltaire dan Universitas Sorbonne, dari universitas itu dia lulus sebagai *agrégé* dalam disiplin sejarah (1923). Semasa mengajar di Universitas Algiers (1923-1932), dia menerbitkan sebuah paper tentang orang Spanyol di Afrika Utara di abad XVII dan mengerjakan tesisnya, yang bermula ketika mempelajari kebijakan luar negeri Philip II.[1] Antara 1932-1935, dia mengajar di Lycée Condorcet dan Lycée Henri IV di Paris dan Universitas Sao Paolo, Brazil.

Selama perjalanan pulang dari Brazil, Braudel berkenalan dengan Lucien Febvre, yang mendorongnya untuk memiliki visi sejarah yang lebih luas.

Braudel menerima pengangkatannya mengajar di Ecole Pratique des Hautes Etudes pada 1938, namun seiring dengan meletusnya Perang Dunia II dia dikenai wajib militer dan kemudian dipenjara. Di sebuah kamp di Mainz (1940-1942) dan Lübeck (1942-1945), Braudel mentransformasikan pemikirannya tentang kebijakan-kebijakan Philip II atas studi mendalam tentang Mediterania (masyarakat dan kawasan sekitar Laut Tengah) selama kekuasaan Philip. Cerita asal mula studi ini terkenal sekali, yang banyak didorong oleh Braudel sendiri. Dia menyatakan: 'Dalam penjaralah saya menulis karya hebat yang diterima Lucien Febvre ini, mengarang buku dengan mengarang buku. Ingatanku semata yang memungkinkanku menghasilkan karya luar biasa ini.'[2] Capaian Braudel adalah hasil mengagumkan dari ingatan dan tahun-tahun riset cermatnya. Namun sebagaimana Gemeli menunjukkan, sungguh pun dia dalam kondisi sulit di kamp Lübeck, dia bisa menggunakan buku-buku dari perpustakaan kota lokal. Selain itu, sulit untuk menanggali modifikasi dalam catatan-catatan yang dikirimkan kepada Lucien Febvre: sebagai contoh, tidak jelas apakah tambahan pada pengantar diberikan sebelum atau sesudah penahanannya. Keraguan-keraguan semacam itu menyulitkan kita untuk menentukan secara persis kapan dia memformulasikan tiga pandangan waktu yang menandai visi sejarahnya.[3]

Pemikiran-pemikiran Braudel tentang Mediterania diterbitkan dengan judul *La Méditerranée et le monde médi-*

terranéen à l'époque de Philippe II (1949, edisi revisi 1966; terj. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 1972-1973), sebuah karya yang digambarkan sebagai 'karya sejarah pertama dari masa kita' dan sebuah 'monumen megah historiografi abad XX.[4] Pada 1947, bersama Lucien Febvre dan Charles Morazé, dia mendirikan Seksi Sixiéme untuk ilmu sosial di Ecole Pratique des Hautes Etudes, dan dua tahun setelah itu dia menggantikan Febvre sebagai guru besar di Collége de France. Sampai wafatnya dia menyunting jurnal *Annales* versi pascaperang dan menerbitkan sekumpulan besar buku dan artikel, di antaranya *Civilisation matérielle et capitalisme, XV-XVIII siècle* (1967, dicetak lagi sebagai vol. 1 dari *Civilisation matérielle, économique, et capitalisme: XV-XVIII siècle*, 3 vol., 1979; terj. *Capitalism and Meterial Life, 1400-1800*, 1973; edisi revisi, *Civilisation and Capitalism 15th-18th Century*, 3 vol., 1981-1992), *Ecrits sur histoire* (1969; terj. *On History*, 1980), *Afterthoughts on Material Civilisation* (1977), dan *L'identité de la France* (1986-1990, 2 vol.; terj. *The Identity of France*, 1990-1992).

Menurut Braudel, sejarah yang ditulis secara tradisional menyinari masa lalu sebagaimana kunang-kunang menerangi malam:

> Saya ingat satu malam dekat Bahia, saat saya dirubung kelap-kelip kunang-kunang; sinar pucat mereka menyala, padam, menyala lagi, sungguh-sungguh tak bisa menyibak malam dengan sinar sejati. Begitu pun dengan peristiwa-peristiwa, di balik nyala sekilas mereka, gelap tersisa. ('The Situation of History in 1950', *On History*, hal. 10-11)

Sejarah memberi 'nyala sekilas namun bukan penerangan; fakta-fakta namun bukan iluminasi', sebab sejarawan cenderung fokus secara khusus pada peristiwa, tindakan individual, dan perkembangan jangka pendek dan berasumsi bahwa masing-masing dapat dipersepsi secara langsung. Sejarah oleh karena itu telah merosot menjadi *histoire événementielle* atau sejarah tentang peristiwa, terutama peristiwa politik. Meninggalkan sandiwara dan 'gebyar' *histoire événementielle* bukan soal gampang, namun kita harus melakukannya jika kita ingin mencapai pemahaman yang lebih baik tentang dunia. Dalam pandangan Braudel, waktu jangka pendek *(the short term)* bukan pusat sejarah, sungguhpun para sejarawan kadung menganggapnya begitu. Lebih dari itu, sejarah tidak memiliki pusat. Seperti strukturalis lain, dia percaya bahwa makna itu *relasional* ketimbang *substansial*: makna dari objek, peristiwa, dan tindakan individu tidak tergantung pada dzat mereka masing-masing, tetapi pada hubungan yang kita bangun di antara mereka. Dia menulis:

> Dalam dunia yang hidup tidak ada satu pun individu yang kalis dari individu lain; seluruh usaha individual berakar pada sebuah realitas yang kian kompleks, sebuah realitas 'yang berkait-kelindan' (*an 'intermeshed' reality*), begitulah sosiologi menyebutnya. (*Ibid.*, hal. 11)

'Struktur-struktur' relasi yang ekstensif dan beroperasi menurut aturan ini bisa jadi tidak disadari oleh orang-orang.

Memahami struktur, Braudel meyakini, menuntut peluasan dan pendalaman tinjauan kita secara lintas wak-

tu. Yakni, sejarawan harus tidak hanya mempertimbangkan relasi unsur-unsur yang ada pada waktu itu (sebagai misal, perkembangan politik, ekonomi, geografis, dan budaya) tetapi juga relasi unsur-unsur yang ada itu pada lintasan waktu yang berbeda-beda (misalnya, perkembangan jangka pendek dan jangka panjang). Ketika kita mengubah tilikan kita, kita tidak bisa lagi meneruskan fiksi bahwa waktu itu seragam: 'waktu bergerak tidak dengan satu jejak, tapi dengan seribu jejak yang berbeda, cepat atau lambat, yang hampir tidak berhubungan dengan ritme hari demi hari sebuah kronik atau sejarah tradisional' (*ibid.*, hal. 11). Memetakan keragaman jejak atau alur waktu adalah tidak mungkin, namun Braudel menemukan tiga kelompok besar waktu sejarah: waktu geografis (*la longue durée*-waktu jangka panjang (*the long term*): waktu yang terentang sedikitnya satu abad), waktu sosial, dan waktu individual (*histoire événementielle*).

Pandangan tentang tiga waktu ini mendasari seluruh tulisan Braudel, namun ia tampak paling kentara dalam *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (selanjutnya disebut *The Mediterranean*). *The Mediterranean* terbagi dalam tiga bagian, sesuai dengan tiga alur waktu. Pada bagian pertama, 'Andil Lingkungan', Braudel menerangkan sejarah hubungan orang dengan lingkungan fisik, atau apa yang kita sebut 'geo-sejarah' (*'geo-history'*). Yakni sejarah:

> yang fasenya nyaris tidak kentara, fase manusia dalam relasinya dengan lingkungan, sejarah tempat seluruh perubahan berjalan pelan, sejarah dari repetisi yang terus-menerus, siklus-siklus yang terus berulang. Saya tak bisa meng-

> abaikan sejarah yang nyaris abadi, kisah kontak manusia dengan benda mati, saya pun tak puas dengan pengenalan geografis tradisional pada sejarah yang sering sedikit saja berguna di pembukaan begitu banyak buku, yang menggambarkan simpanan-simpanan mineral, tipe-tipe pertanian, dan tumbuh-tumbuhan yang khas, dengan daftar ringkas dan tidak pernah disebut-sebut lagi, seolah-olah bunga-bunga tidak mekar lagi di setiap musim semi, kawanan biri-biri tidak bermigrasi setiap tahun, atau kapal-kapal tidak berlayar di laut nyata yang berubah seturut musim. (*The Mediterranean*, vol. 1, hal. 20)[5]

Bagian ini jelas dibentuk oleh ketertarikan Braudel pada riset geografis Vidal de la Blance dan Albert Demangeon namun juga oleh kecintaan dia pada kawasan itu (*ibid.*, hal. 17). Tujuan dia adalah menunjukkan pada kita bahwa lanskap memiliki peran penting dalam sejarah. Sebagai contoh, dia menyatakan bahwa ide tentang tanah datar jarang populer di daerah pegunungan dan oleh karena itu, di kawasan pegunungan, 'sivilisasi (peradaban) tidak pernah tetap' (*ibid.*, hal. 36). Bagian kedua, 'Nasib Kolektif dan Kecenderungan-kecenderungan Umum', melihat sejarah struktur sosial atau konjungtur (tren atau hubungan antar fenomena simultan yang beragam: sejarah ritme dan kekuatan-kekuatan yang bekerja dalam sistem ekonomi, perkembangan teknologi dan sains, lembaga politik, perubahan konsep, negara, masyarakat, peradaban, dan bentuk-bentuk peperangan (*ibid.*, hal. 21; lihat juga 'History and the social science: the Longue Durée', dalam *On History*, hal. 30).[6] Sebagai contoh, periode pertumbuhan ekonomi selama abad XV dan XVI yang mendukung munculnya ke-

[6] P. Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990, hal. 112.

[7] C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, terj. anonim, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966.

[8] Burke, *The French Historical Revolution*, hal. 34.

[9] I. Wallerstein, 'Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down', *Journal of Modern History*, 1991, 63(2): 354-361.

[10] S. Kaplan, 'Long-run Lamentations: Braudel on French', *Journal of Modern History*, 1991, 63(2): 341-353.

[11] J. H. Elliott, 'Mediterranean Mysteries', *New York Review of Books*, 3 Mei 1973, 20(7): 28; dan B. Bailyn, 'Braudel's Geohistory – a Reconsideration', *Journal of Economic History*, 1951, 11(3): 279.

[12] G. Mattingly, 'Review of *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*', *American Historical Review*, 1950, 55 (2): 350.

[13] J. H. Hexter, 'Fernand Braudel and the *Monde Braudellien...*', *Journal of the Modern History*, 44(4): 480-539; dan H. Kellner, 'Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire', *History and Theory*, 1979, 18(2): 197-222.

Karya penting Braudel

'Personal Testimony', *Journal of Modern History*, 1972, 44: 448-467.

The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vol., terj. S. Reynold, Glasglow: William Collins, 1972-1973.

Capitalism and Meterial Life, 1400-1800, terj. M. Kochan, Glasglow: Fontana, 1974, edisi revisi. *Civilisation and Capitalism 15th-18th Century*, 3 vol. (*The Structures of Everyday Life, The Wheel of Commerce*, dan *The Perspective of the World*), terj. S. Reynold, Glasglow: William Collins, 1981-1992.

Afterthoughts on Material Civilization, terj. P. M. Ranum, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

On History, terj. S. Matthews, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980.

The Identity of France, 2 vol. (*History and Environment, People and Production*), terj. S. Reynold, London: Harper Collins, 1990-1992.

Lihat pula

Bloch, Braudel (CT), Diop, Febvre, Foucault, Le Roy Ladurie, Lévi-Strauss (CT)

Sumber lanjutan

Bulhof, I. N., 'The Cosmopolitan Orientation to History and Fernand Braudel', *Clio*, 1981, 11(1): 49-63.

Burke, P., *The French Historical Revolution: the Annales School 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990.

Gemelli, G., *Fernand Braudel*, terj. dari bahasa Italia ke Prancis oleh B. Pasquett dan B. Propetto Marzi, Paris: Editions Odile Jacob, 1995.

Hufron, O., 'Fernand Braudel', *Past and Present*, 1986, 122: 208-213.

Kaplan, S., 'Long-run Lamentations: Braudel's Mediterranean Satire', *History and Theory*, 1979, 18(2): 197-222.

Kinser, S., 'Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel', *American Historical Review*, 1981, 86(1): 63-105.

Lai, C., - C., 'Second Thoughts on Fernand Braudel's "Civilization and Capitalism"', *Journal of European Economic History*, 1995, 24(1): 177-193.

McNeill, W. H. (ed.), *Journal of Modern History*, 1972, 44(4): 447-539.

Morineau, M., 'A Fresh Look at Fernand Braudel: Response to Cheng-chung Lai', *Journal of European Economic History*, 1997, 26(3): 627-630.

Stoianovich, T., 'Theoretical Implications of Braudel's *Civilisation matérielle*', *Journal of Modern History*, 1969, 41(1): 68-81.

Wallerstein, I., 'Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down', *Journal of Modern History*, 1991, 63(2): 354-361.

E. H. Carr

(1892-1982)

Tulisan-tulisan Edward Hallett Carr (1892-1982), sarjana hubungan internasional, sejarawan dan ahli historiografi, telah menarik banyak perhatian sebab rezim yang dia tulis sepanjang karirnya: Uni Soviet. Sebagai anak paling tua dari sebuah keluarga di London Utara, Carr dididik di sekolah Merchant Taylor, London, dan di Trinity College, tempat dia mendapat kelas pertama sebab keunggulannya pada 1916. Dari 1916 sampai 1936 Carr bekerja di Kantor Luar Negeri Inggris. Dia menghadiri Konferensi Perdamaian Paris dan kemudian menjadi seorang penasehat untuk urusan-urusan Perserikatan Bangsa-Bangsa. Setelah ditugaskan ke Riga pada 1920-an, Carr menjadi semakin tertarik pada sastra dan kebudayaan Rusia. Antara 1931 dan 1937 dia menerbitkan karya-karya tentang Dostoevsky, Marx, dan Bakunin. Pada 1936 dia diangkat oleh Woodrow

Wilson sebagai guru besar politik internasional University of College of Wales di Aberystwyth. Selama karirnya di sana dia menerbitkan *The Twenty Years Crisis, 1919-1939* (1939), *Conditions of Peace* (1942), dan *Nationalism and After* (1945), karya-karya yang banyak membentuk disiplin hubungan internasional yang tengah tumbuh.[1] Dia juga menjadi asisten editor *The Times* London selama Perang Dunia II. Usai perang Carr menjadi mahasiswa tingkat doktoral di Balliol College, Oxford, dan kemudian Trinity College. Dia tetap mengajar di Trinity College sampai meninggalnya. Di Oxford-lah dia menulis karya-karya yang melambungkan namanya: *A History of Soviet Russia* (14 jilid, 1950-1978) yang monumental dan *What is History?* (1961, edisi revisi 1986).

Kegigihan Rusia selama Perang Dunia II mendorong keputusan Carr di penghujung 1944 untuk menulis tentang sejarah tatanan politik, ekonomi, dan sosial yang muncul di Rusia usai Revolusi Oktober (atau November) 1917. Dalam *A History of Soviet Russia* (lihat pula karya ikhtisarnya: *The Russian Revolution*, 1979), Carr melacak transformasi Rusia dari ekonomi pertanian kepada kekuatan industri modern yang mampu bersaing dengan kekuatan-kekuatan kapitalis penting maupun bertahan selama krisis ekonomi dunia 1929. Menurut pengamatannya, periode itu didominasi oleh tiga usaha khas meningkatkan kapital demi mengembangkan industri. Usaha pertama adalah kebijakan-kebijakan 'Komunisme masa perang' di awal 1920-an. Kebijakan-kebijakan ini, jelas Carr, ditandai oleh konsentrasi kekuatan ekonomi pada unit-unit besar produksi, suplai kebutuhan dan pelayanan pokok secara gratis atau dengan harga yang telah ditetapkan, pendistribusian, dan

pembayaran dengan barang atau hasil bumi. Keberhasilan kebijakan-kebijakan ini dirusak oleh pelannya pertumbuhan sektor pertanian. Usaha kedua, Kebijakan Ekonomi Baru (the New Economic Policy/NEP), mengijinkan para petani, usai membayarkan jatah tertentu dari hasil pertanian mereka kepada Negara, untuk menjual hasil pertaniannya ke pasar. Pada saat yang sama, para pelaku industri didorong untuk membikin barang baru yang akan dibeli para petani. Pertanian dan industri konsumsi ringan bergerak, sebaliknya industri berat mandek. Usaha ketiga, yang menjadi bagian rencana 'sosialisme di satu negeri'-nya Stalin, ditandai oleh bentuk-bentuk industri yang ditentukan secara terpusat dan lantas rencana lima-tahunan, pertanian kolektif yang dipaksakan, dan kebijakan-kebijakan yang menguntungkan industri berat.

Bagi Carr, transformasi Soviet Rusia selama periode 1917-1929, ditandai oleh transisi dari Lenin ke Stalin. Lenin melihat dirinya seorang dari sekelompok kecil kaum revolusioner taat yang berusaha memberi kekuatan pada massa dan mempromosikan revolusi di tempat lain di dunia. Stalin, di pihak lain, menuntut dukungan total terhadap keputusan-keputusannya, memperlakukan seteru-seterunya dengan kejam, memaksakan kebijakan dari atas dengan kekuatan, tidak memedulikan revolusi dunia namun hanya memedulikan usaha-usaha untuk menjadikan Rusia negeri yang mampu berdiri sendiri dan mencukupi kebutuhannya, mengurangi campur tangan kebijakan-kebijakan Komunis Internasional (the Communist International/Comintern) terhadap kebijakan-kebijakan Uni Soviet, dan menggabungkan sosialisme dengan nasionalisme Rusia (lihat

pula *The Twilight of the Comintern*). Namun Stalin-lah, Carr mengingatkan kita, yang menjadikan Rusia sebagai kekuatan besar industri. Pada waktu Carr menulis *History*-nya, kebijakan-kebijakan rezim Soviet menyulut tepukan sekaligus cacian. Polarisasi pandangan ini terlihat jelas dalam tanggapan-tanggapan terhadap karya Carr tersebut. Ketika para sejarawan seperti A. J. P. Taylor dan Hugh Trevor-Roper memuji usaha-usaha Carr sebagai sesuatu yang menonjol dalam sejarah modern, para pengamat Soviet dengan hati-hati menyetujui, yang lain menganggap Carr sebagai pembela Stalin. Meskipun masih ada perbedaan pendapat menyangkut pandangan Carr terhadap Stalin, *History* secara umum dinilai sebagai karya detil, cerdas, dan tidak berat sebelah.[2]

Karya Carr yang paling populer, *What is History?*, juga memicu perdebatan penting. Dalam menjawab pertanyaan 'Apa itu sejarah?', Carr mengklaim menempuh jalan tengah antara pandangan sejarah yang dia sebut sebagai 'pandangan umum' dan pandangan sejarah yang dia hubungkan dengan R. G. Collingwood, atau:

> antara teori sejarah Scylla yang masih bertahan yang mendefinisikan sejarah sebagai kompilasi objektif fakta-fakta, keunggulan telak fakta atas interpretasi, dan teori sejarah Charybdis yang juga masih bertahan yang mengartikan sejarah sebagai produk subjektif pikiran sejarawan yang menyusun fakta-fakta sejarah dan menguasai mereka lewat proses interpretasi, antara pandangan sejarah yang punya titik tekan pada (mementingkan) masa lalu dan pandangan sejarah yang punya titik tekan pada (mementingkan) masa kini. (*What is History?*, hal. 29)[3]

Fakta-fakta tidak bisa diserap begitu saja sebagaimana, misalnya, kulit kita mempersepsi panas, dan tidak bisa 'berbicara sendiri'. Mereka bukan pula kreasi total sejarawan. Menurut Carr, fakta-fakta hidup terpisah dari sejarawan, namum mereka menjadi 'fakta-fakta historis' hanya ketika mereka dianggap penting secara historis oleh seleksi dan interpretasi. Dia menulis:

> Fakta-fakta berbicara hanya ketika sang sejarawan mempersilakan mereka berbicara: dialah yang memutuskan fakta mana yang diberi kesempatan buat berbicara, dan dalam acara dan konteks apa ia boleh berbicara... sang sejarawanlah yang memutuskan sesuai pertimbangannya sendiri bahwa menyeberangnya Caesar di sungai kecil, Rubicon, adalah fakta sejarah, sementara menyeberangnya jutaan orang lain di Rubicon...adalah sama sekali tidak menarik buat siapa pun. (*Ibid.*, hal. 11; lihat pula hal. 12-13)

Para sejarawan menyeleksi, menafsirkan, dan menyuguhkan fakta-fakta sesuai dengan minat dan pengalaman mereka, namun fakta-fakta yang mereka pelajari juga bisa membuat mereka mengubah pandangan-pandangan mereka. Para sejarawan oleh karena itu terlibat dalam apa yang Carr sebut 'dialog tanpa akhir antara masa lalu dan masa kini' (*ibid.*, hal. 30). Dialog ini, menurut Carr, sama pentingnya dengan fenomena yang ditulis oleh para sejarawan.

Demikian pula, individu dan masyarakat terlibat dalam dialog timbal-balik. Bahasa dan lingkungan ikut membentuk hasrat dan tindakan orang, namun orang juga mampu menyadari dan mengetahui pandangan mereka sendiri dan pandangan orang lain. Mengamini Hegel, Carr ber-

pendapat bahwa individu-individu besar bisa 'menyatakan kehendak jaman mereka'.[4] Sekalipun begitu, mereka juga punya daya dan kebebasan untuk mengubah dan membentuk (baik secara sadar maupun tidak) dunia dan ide orang-orang (*ibid.*, hal. 55). Oleh karena itu, Carr tidak terlalu dicemaskan oleh pertanyaan sampai sejauh mana manusia bebas. Menurut dia, diskusi tentang kehendak bebas yang dilakukan oleh para penulis seperti Karl Popper dan Isaiah Berlin tidak lebih dari polemik Perang Dingin yang menggantikan doktrin Nazism dan Sovietism yang dianggap deterministik.

Meskipun 'determinisme' secara umum dimengerti sebagai keyakinan bahwa peristiwa sejarah dikontrol oleh faktor-faktor lain ketimbang motif dan kemauan manusia, Carr memilih pengertian yang kurang umum tentangnya yakni sebagai:

> keyakinan bahwa apapun yang terjadi punya satu sebab atau sejumlah sebab, dan tidak mungkin terjadi secara berbeda jika sesuatu dalam satu sebab atau sejumlah sebab tersebut juga tidak berbeda. (*Ibid.*, hal. 93)

Jika dimengerti dengan pengertian ini, tegas Carr, determinisme penting bagi studi sejarah maupun kehidupan sehari-hari kita. Sebagai contoh, jika seorang teman Anda melakukan sesuatu yang tidak disangka-sangka, Anda sudah menganggap pasti bahwa tentu ada sebabnya. Inilah yang oleh W. H. Dray disebut 'determinisme ilmiah' (*'scientific determinism'*): pandangan bahwa peristiwa-peristiwa terjadi sesuai dengan hubungan sebab-akibat yang dapat ditunjukkan secara empiris.[5]

Diskusi mengenai peran kans (kesempatan atau peluang) dalam sejarah menurut Carr adalah bentuk pengalihan perhatian yang lain lagi. Mereka yang menekankan peran kebetulan-kebetulan (*accidents*) dalam sejarah, tegas dia, melakukan itu lantaran mereka tidak memahami tujuan penulisan sejarah atau lantaran mereka merupakan bagian dari sebuah kelompok atau bangsa 'yang meniti palung, dan bukan puncak, peristiwa-peristiwa sejarah' (*ibid.*, hal. 101). Para sejarawan sebaliknya harus memerhatikan sebab-sebab 'rasional', maksud dia adalah sebab-sebab 'rasional' yang bisa digeneralisir dan dikenakan pada tempat-tempat dan periode-periode yang lain, sebab mereka akan membantu memperluas pemahaman kita terhadap masa lalu dari sudut pandang masa kini dan masa kini dari sudut pandang masa lalu. Apapun yang tidak menunjang pencapaian tujuan itu di mata para sejarawan adalah 'irrasional', 'tandus', dan 'menjemukan' (*ibid.*, hal. 108).[6] Pernyataan Carr tentang seleksi sejarawan terhadap sebab-sebab 'rasional' menyiratkan sebuah pandangan konvensional atau fungsional terhadap objektivitas, bukan relativisme skeptis. Menurut dia, mengatakan bahwa sebuah catatan adalah objektif bukan berarti bahwa ia mencerminkan kebenaran-kebenaran mutlak mengenai masa lalu namun berarti bahwa ia sesuai dengan cara-cara memandang masa lalu yang bisa diterima oleh masyarakat. Sebagian catatan oleh karena itu bisa saja lebih memadai dan 'benar' ketimbang yang lain. Menurut Carr, sebuah laporan disebut 'bisa diterima oleh masyarakat' bila ia mencerminkan atau menyatakan kehendak dan tujuan jaman sang sejarawan. Jika kehendak dan tujuan sebuah masyarakat berubah, ber-

ubah pula apa yang disebut sebagai objektif tersebut. Catatan objektif oleh karena itu membantu masyarakat. Meskipun Carr tidak tahu pasti apa tujuan yang ingin dicapai oleh masyarakat kita, dia bersedia mengatakan bahwa kita tengah bergerak maju:

> menuju tujuan-tujuan yang bisa didefinisikan hanya ketika kita mengarahkan diri kepada mereka, dan validitas mereka bisa dibuktikan hanya dalam proses kita mencapai mereka. Oleh karena itu sejarah adalah sebuah dialog tidak saja antara tujuan-tujuan masa lalu dan masa kini, tapi juga antara tujuan-tujuan masa lalu, masa kini, dan yang terus tumbuh. (*Ibid.*, hal. 119)

Dengan mengatakan bahwa studi sejarah mengungkapkan perkembangan progresif potensi-potensi manusia, Carr menunjukkan rasa optimisme yang jarang ditunjukkan oleh para sejarawan di paruh kedua abad XX. Bagi kebanyakan sejarawan masa dia, peristiwa-peristiwa katastrofik yang terjadi di paruh pertama abad XX telah membuat keyakinan akan kemajuan (*progress*) menjadi tidak mungkin. Bahkan dalam pengantar *What a History?* edisi kedua, yang Carr tulis beberapa bulan sebelum dia meninggal, dia masih siap sedia menghadapi arus skeptisisme dan keputusasaan dan 'menyanggah klaim, yang tidak optimistik, apa pun bentuknya, tentang pentingnya melihat masa depan secara bijak dan lebih berimbang' (*ibid.*, hal. 6).

Carr juga lebih bersedia ketimbang para sejarawan lain masa dia untuk menyatakan bahwa sejarah adalah sebuah sains. Mengenai lima keberatan yang umumnya diajukan terhadap klaim bahwa sejarah adalah sebuah

sains – yakni bahwa sejarah tidak mengungkapkan generalisasi, tidak mengajarkan ajaran-ajaran, tidak mampu memprediksi; yang perlu subjektif; dan yang melibatkan masalah-masalah agama dan moralitas – Carr percaya bahwa tak satu pun dari kelimanya yang berangkat dari sebuah pemikiran yang cermat. Terkait dengan keberatan di atas, Carr memberikan komentarnya, *pertama*, pemakaian para sejarawan terhadap bahasa menyeret mereka sendiri pada generalisasi (*ibid.*, hal. 63-66). Jika para sejarawan ingin dimengerti, mereka harus memakai konsep yang juga dimengerti oleh orang lain. Mustahil seorang sejarawan menulis 'revolusi', sebagai contoh, jika tak seorang pun paham apa makna 'revolusi'. Selain itu, belum pernah ada sejarawan yang tidak menganggap peristiwa-peristiwa historis tertentu sebagai peristiwa 'revolusi', 'perang', dan sebagainya (*ibid.*, hal. 63-66). *Kedua*, Carr percaya bahwa ketika para sejarawan menggeneralisir, mereka sering (sadar atau tidak sadar) mempertimbangkan peristiwa-peristiwa berdasarkan pelajaran-pelajaran yang didapat dari peristiwa-peristiwa lain (*ibid.*, hal. 66-68). *Ketiga*, meskipun para sejarawan tidak bisa memprediksi peristiwa-peristiwa tertentu, mereka bisa membikin generalisasi yang berguna baik sebagai petunjuk untuk tindakan masa depan maupun sebagai kunci bagi kita untuk memahami bagaimana hal-hal terjadi. Lebih dari itu, Carr percaya bahwa para sainstis sendiri tidak membuat prediksi lantaran hukum-hukum sains hanya 'pernyataan-pernyataan tentang kecenderungan, statemen-statemen tentang apa yang akan terjadi berdasarkan atau dalam keadaan-keadaan yang teramati' (*ibid.*, hal. 68-74). *Keempat*, Carr beranggapan bah-

wa sejarawan maupun sainstis sama-sama terlibat dalam hubungan timbal-balik dengan subjek-subjek mereka (*ibid.*, hal. 163-165). Akhirnya, menurut Carr, tidak ada kewajiban bagi sejarawan maupun saintis untuk memercayai dewa-dewa atau standar moral absolut (*ibid.*, hal. 74-84). Carr dengan demikian berkesimpulan bahwa tidak ada salahnya menyebut sejarah sebagai sains. Banyak pernyataan Carr tentang hubungan antara sains dan sejarah yang menimbulkan sanggahan, dan barangkali rasa heran (jika bukan kecurigaan) sainstis maupun sejarawan.

Pendapat Carr tentang penilaian dalam sejarah juga memancing perdebatan. Tidak ada, tegas dia, standar universal, yang bisa dipakai untuk menilai tindakan manusia. Menurut dia, pencarian standar-standar semacam itu adalah 'ahistoris dan bertentangan dengan esensi sejarah itu sendiri'. Jika para sejarawan harus menilai tindakan seorang individu, mereka harus menilainya berdasarkan norma-norma moral yang berlaku pada masa itu. Meskipun demikian, Carr lebih suka jika para sejarawan membatasi penilaian mereka hanya pada peristiwa, kebijakan, dan institusi. Ini, tegas dia, membolehkan penilaian yang dibuat mengenai kelompok atau masyarakat lantaran tersedianya dalih lain bahwa penilaian moral hanya dikenakan pada individu-individu. Sebagai contoh, dia percaya bahwa 'orang Rusia, orang Inggris, dan orang Amerika akan dengan mudah menyerang Stalin, Neville Chamberlain, atau McCarthy sebagai sumber kesalahan dan kekejaman kolektif' (*ibid.*, hal. 78). Ini barangkali menerangkan mengapa dalam *The Russian Revolution* dia menulis tentang Stalin:

> Dia menghidupkan kembali dan melebihi kekejaman paling buruk para Tsar sebelumnya; dan catatan tentang perbuatannya memicu kebencian yang sangat generasi sejarawan sesudahnya. Meskipun dia berhasil meminjam dari Barat, berhasil memaksakan dasar-dasar material peradaban modern terhadap Rusia primitif, dan berhasil memberi Rusia tempat di antara kekuatan-kekuatan Eropa, membuat mereka terpaksa mengakui meskipun dengan enggan, kebesarannya, namun Stalin adalah despot paling kejam yang dikenal Rusia sejak Peter, dan juga seorang tokoh besar westernisasi. (*The Russian Revolution*, hal. 112)

Maksud sejarawan adalah memperingatkan para pembaca agar tidak melakukan hal-hal yang akan melahirkan corak masyarakat yang menumbuhkan individu-individu semacam itu. Dalam pada itu, bagaimanapun, Carr membiarkan kita bertanya-tanya apakah individu-individu adalah produk masyarakat mereka hingga mereka tidak bisa berlaku sebaliknya. Apakah Stalin, sebagai misal, bertanggungjawab secara pribadi terhadap setiap kekejamannya? Contoh di atas menunjukkan pula pada kita bahwa pemilihan fakta dan pemakaian term penilaian adalah bagian penting catatan sejarawan. Oleh karena itu meskipun para sejarawan mengklaim tidak memberi penilaian, pemilihan mereka terhadap fakta-fakta tertentu dan pemakaian mereka terhadap ungkapan-ungkapan seperti 'lalim', 'memaksa', dan 'kekejaman' menunjukkan pada kita pandangan mereka terhadap seorang individu.[7]

Banyak sejarawan menilai bahwa jawaban Carr terhadap pertanyaan, 'Apa itu sejarah?' mendekati relativisme skeptisnya Charybdis.[8] Meskipun pernyataan-pernya-

taannya mengenai natur fakta dan penilaian moral dalam sejarah tampat mendukung kesimpulan semacam itu, Carr benar-benar percaya bahwa para sejarawan bisa objektif dalam pengertian fungsional. Menurutnya, para sejarawan objektif bergerak melampaui situasi mereka sendiri yang terbatas dan menyatakan kehendak dan tujuan masa mereka. Dalam pandangan optimistik Carr, mereka dengan cara itu membantu pertumbuhan kemajuan masyarakat. Tugas menjelaskan apa sasaran-sasaran itu, atau harus seperti apa sasaran-sasaran itu, dan sejauh mana mereka benar-benar dan semestinya membuat catatan sejarah akan terus menyibukkan mereka. []

Catatan

[1] Untuk catatan yang lebih detil tentang karya-karya Carr ini, lihat Carr (IRT).

[2] Lihat, misalnya, H. R. Trevor-Roper, 'E. H. Carr's Success Story', *Encounter*, 1962, 81(104): 69-77; I. V. Salov, 'Sovremennaia Burzhuaznaia Istoriografiia Velikoi Oktiabrskoi Sotsialisticheskoi Revoliutsii', *Voprosy Istorii*, 1967, 11: 192-201; dan J. Halsam, 'E. H. Carr and the History of Soviet Russia', *Historical Journal*, 1983, 26 (4): 1021-1027.

[3] Scylla dan Charybdis adalah dua monster yang dijumpai Odysseus dalam perjalanannya melewati Selat Messina. Untuk diskusi kritis tentang apakah Collingwood adalah betul-betul seorang relativis, lihat T. Madood, 'The Latter Collingwood's Alleged Historicism and Relativism', *Journal of the History of Philosophy*, 1989, 27(1): 101-125.

[4] Hegel, *Philosophy of Right*, hal. 295; dikutip dalam *What is History?*, hal. 54.

[5] W. H. Dray, 'Determinism in History', dalam P. Edward (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967, hal. 373-376.

[6] Dalam catatannya untuk *What is History?* edisi kedua, Carr mengulangi kembali pernyataannya bahwa kebetulan-kebetulan adalah sebab-sebab yang tidak ada hubungannya dengan sejarah namun dia juga mengakui bahwa mereka bisa memengaruhi jalan sejarah. Lihat *What is History?*, hal. 166-170.

[7] A. Oldfield, 'Moral Judgements in History', *History and Theory*, 1981, 20(3): 260-277.

[8] Lihat, misalnya, J. Tosh, *The Pursuit of History*, London: Longman, edisi kedua, 1991, hal. 29, 236, 148; G. Mclennon, Marxism and the Methodologies of History, London: Verso, 1981, hal. 103; dan D. LaCapra, *History and Criticism*, London: Cornell University Press, 1985, hal. 137.

Karya penting Carr

Dostoevsky (1821-1881): a New Biography, New York: Houghton Mifflin, 1931.

The Romantic Exiles: a Nineteenth Century Portrait Gallery, London: Gollancz, 1933.

Karl Marx: a Study in Fanaticism, London: Dent, 1934.

Michael Bakunin, London: Macmillan, 1937.

The Twenty Years Crisis, 1919-1939: an Introduction to the Study of International Relations, London: Macmillan, edisi revisi teks 1936, 1946.

Conditions of Peace, London: Macmillan, 1942.

Nationalism and After, London: Macmillan, 1945

A History of Soviet Russia, 14 vol., vol. 1-3: *The Bolshevik Revolution*; vol. 4: *The Interregnum*; vol. 5-8: *Socialism in One Country*; vol. 9-14: *Foundations of a Planned Economy*, vol. 9 dan 10 ditulis bersama R. W. Davies, London: Macmillan, 1950-1978.

What is History?, edisi revisi, (ed.) R. W. Davies, Harmondsworth: Penguin, 1986.

The Russian Revolution: From Lenin to Stalin (1917-1929), London: Macmillan, 1979.

From Napoleon to Stalin and Other Essays, New York: St Martin's Press, 1980.

The Twilight of the Comintern, 1930-1935, London: Macmillan, 1982.

Lihat pula

Carr (IRT), Collingwood, Popper (MP), Taylor.

Sumber lanjutan

Abramsky, C., dan Williams, B. J. (ed.), *Essay in Honour of E. H. Carr*, London: Macmillan, 1974.

Davies, R. W., 'Edward Hallett Carr, 1892-1982', *Proceedings of the British Academy*, 1983, no. 69, hal. 473-511.

_____, '"Drop the Glass Industry": Collaborating with E. H. Carr', *New Left Review*, 1984, 154: 56-70.

Deutscher, T., 'E. H. Carr – a Personal Memoir', *New Left Review*, 1983, 137: 78-86.

Haslam, J., 'We Need a Faith: E. H. Carr, 1892-1982', *History Today*, Agustus 1983, 33: 36-39.

_____, 'E. H. Carr and the History of Soviet Russia', *Historical Journal*, 1983, 26(4): 1021-1027.

Howe, P., 'The Utopian Realism of E. H. Carr', *Review of International Studies*, 1994, 20(3): 277-297.

Jenkins, K., *On 'What is History?': From Carr and Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.

Labedz, L., 'E. H. Carr: an Historian Overtaken by History', *Survey*, 1988, 30(1-2): 94-111.

Oldfield, A., 'Moral Judgements in History', *History and Theory*, 1981, 20(3): 260-277.

Prince, J. R., Review of *What is History?*, *History and Theory*, 1963, 3(1): 136-145.

Trevor-Roper, H. R., 'E. H. Carr's Success Story', *Encounter*, 1962, 84(104): 69-77.

White, M., *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History*, New York: Oxford University Press, 1973.

Charles Manning Hope Clark

(1915-1991)

Sejak masa pendudukan Eropa di akhir abad XVIII, Orang-orang Australia berupaya membentuk pengalaman mereka sesuai dengan gaya orang-orang Britania. Sejarah mereka hanya bagian dari sejarah Kerajaan Britania. Pada pertengahan abad XX, bagaimanapun, beberapa orang Australia mulai meragukan asumsi bahwa sejarah mereka dibuat untuk mereka di Britania. Pentolan para sejarawan yang mencari cara baru untuk membentuk pengalaman tersebut adalah Manning Clark. Dalam karirnya lebih dari lima puluh tahun, Clark bekerja keras menyadarkan orang-orang Australia akan mubazirnya banyak cita-cita yang mereka idam-idamkan dan membangun masyarakat baru 'di jaman kejatuhan'.

Sebagai putera seorang pendeta Anglikan dan seorang perempuan dari keluarga terkemuka pastor kolonial, Charles Manning Hope Clark (lahir 3 Maret 1915) percaya bahwa konflik yang dia alami semasa anak-anak mencerminkan konflik masyarakat Australia secara luas:

> Ibuku berasal dari bangsawan kuno tuan tanah di Australia; ayahku dari kelas pekerja awalnya di London, kemudian Sydney... Dalam darahku ada konflik antara 'imigran' dan 'pribumi', antara 'orang Britania kelahiran Australia' dan 'orang Australia', antara menjadikan tanah air gema dunia lama dan memperkuat sentimen nasional Australia, antara menjadi orang buangan di hati dan menjadi *'dinkum Aussie'*. (*A Discovery of Australia*, hal. 10)[1]

Dia juga mengklaim mengalami konflik antara kota dan desa, pindah dari Burwood, sebuah daerah pinggir kota antara Sydney dan Parramatta, ke Cowes, sebuah perkampungan desa di Pulau Phillip, dan lantas ke Belgrave, sebuah tempat liburan terkenal di Dandenong Rangers dekat Melbourne. Pada 1928 Clark mendapat beasiswa untuk masuk Melbourne Church of England Grammar, sebuah sekolah bergengsi buat anak-anak tokoh penting setempat. Selama masa dia di sana (1928-1933), Clark mempelajari tiga disiplin yang berbeda. Di bawah bimbingan Kepala Sekolah, R. P. Franklin, Clark membaca karya-karya Herodotus, Thucydides, dan Dostoevsky dan tergerak untuk mempelajari sejarah.[2] Minat Clark terhadap sejarah terlihat jelas dari sejumlah artikel yang dia tulis buat majalah sekolah, *The Melburnian*. Dalam 'The Australian Aborigine', misalnya, mengargumentasikan bahwa 'Suku Abo-

rijin Australia bukan manusia idiot yang tak punya otak sebagaimana dipahami beberapa sejarawan', dan dalam artikel selanjutnya dia menyatakan bahwa Polandia, hasil artifisial Perjanjian Versailles, mungkin memicu perang sebab ia memisahkan Jerman dari Prusi Timur.[3] Pada 1939 dia mendapat beasiswa untuk masuk Trinity College, sebuah kolese lokal Anglikan dalam Universitas Melbourne. Di Trinity dia mempelajari sejarah Inggris kuno dan politik perundang-undangan di bawah bimbingan Kenneth Bailey, W. MacMahon Ball, dan R. M. Crawford. Selama masa empat tahun dia di Universitas Melbourne, karya dia dalam sejarah Australia hanya sebuah tesis pendek tentang sistem pemilu negara bagian Victoria dari 1842 sampai 1870. Pada jenjang itu, Clark tampak lebih tertarik kepada peran beragam ideologi di masa krisis internasional tahun 1930-an.

Keberhasilan studi Clark di Universitas Melbourne membuahkan beasiswa ke Balliol College, Oxford, pada 1938, Di bawah pengawasan Humphrey Sumne, seorang ahli tentang sejarah Rusia abad XIX, Clark diharuskan menulis sebuah tesis tentang cita-cita pemikir politik abad XIX, Alexis de Tocqueville. Clark menekuni tulisan-tulisan de Tocqueville dan mengunjungi kediaman keluarga de Tocqueville di Normandy. Di sana dia diberi kesempatan mengakses banyak manuskrip de Tocqueville. Mempelajari de Tocqueville memungkinkan Clark melihat Eropa dari dekat. Pada masa itulah dia menikahi Dymphna Lodewyckx, seorang ahli bahasa Belanda dan Jerman yang terampil. Seiring meletusnya Perang Dunia II, Clark terpaksa meninggalkan studi yang baru setahun dijalaninya. Setelah menjadi kepala sekolah sebentar di Tiverton, dia kembali ke Austra-

lia pada 1940 untuk mengajar di Geelong Church of England Grammar School.

Clark adalah seorang guru yang sangat popular dan berpengaruh di Geelong Grammar, namun simpatinya pada Marxism dan Uni Soviet sedikit membuat heran.[4] Selama masanya di Geelong dia memberi ceramah buat sejumlah komunitas akademik, mengadakan kursus pendidikan buat remaja dengan pertimbangan kolapsnya the Third Republic pada 1949, dan menerbitkan dua paper tentang kaum intelektual Prancis dan Jerman. Dalam paper pertamanya, 'The Dilemma of the French Intelligentsia: a Reply to Professor Chisholm', Clark menyatakan bahwa para intelektual Prancis seperti Charles Maurras telah disetir untuk mendukung rezim Vichy dengan kebencian mereka terhadap konservatisme kelas menengah dan ketakutan mereka bila realisasi sosialisme oleh massa akan mengakibatkan terulangnya teror-teror tahun 1794. Paper Clark mendapat tanggapan dari L. J. Austin, yang menyatakan bahwa kolaborasi antara Maurras dan yang lain bukan akibat dari situasi politik Prancis namun dari *malaise* (keadaan lesu dan serba sulit) intelektual, moral, dan spiritual yang terjadi di mana-mana.[5] Dalam paper keduanya, 'French and Germany', Clark memusatkan pembicaraannya pada tumbuhnya Naziisme. Menurut dia, asal-usul Naziisme dapat dilacak ke belakang pada penolakan para intelektual Jerman terhadap liberalisme setelah mereka mendengar tentang hasil-hasil katastrofik yang tampak dari aturan liberal pascarevolusi di Prancis.[6]

Pada 1941, Clark memulai lagi penelitiannya tentang de Tocqueville, ketika menjadi mahasiswa pasacasarjana

di Universitas Melbourne. Dalam tesisnya yang rampung, 'The Ideal of Alexis de Tocqueville', dia menyatakan bahwa pengabaian de Tocqueville terhadap penderitaan-penderitaan yang dialami massa dan penolakannya memikirkan pemakaian paksaan atau tekanan untuk menjamin dan melindungi tindakan yang baik dan adil merusak secara fatal rencananya tentang sebuah masyarakat yang didasarkan atas kebebasan.[7] Tidak lama setelah dia merampungkan tesisnya, Clark diangkat menjadi dosen ilmu politik di Universitas Melbourne. Dalam menyiapkan kuliah-kuliah dia, Clark menelusuri informasi yang menerangkan karakter masyarakat, politik, dan pemerintah Australia. Meskipun Clark merasa bahwa karya-karya para sejarawan dan ilmuwan sosial banyak membantunya, Clark kemudian menyatakan bahwa karya-karya para novelis, penyair, dan dramawan seperti D. H. Lawrence, Joseph Furphy, Henry Lawson, James McAuley, dan Douglas Stewart-lah yang menuntun 'penemuannya tehadap Australia'. Sebagaimana orang-orang Eropa awal yang menjelajah Australia, bagaimanapun, apa yang dia 'temukan' mengecewakan dan menyusahkannya. Banyak penulis, dan khalayak umum, mencirikan 'dinkum' atau orang Australia asli sebagai orang yang mencari egalitarianism, 'pasangan', dan kesejahteraan material, dan tidak percaya pada elite intelektual, kultural, ekonomi, dan politik. Menurut Clark, ideal-ideal 'dinkum' yang semacam itu hanya 'pelipur' yang dipakai untuk membikin hidup di wilayah perang sedikit lebih bisa ditanggungkan; ideal-ideal tersebut ikut membuat orang lupa pada kegagalan mereka menghargai dan menyesuaikan diri dengan lingkungan Australia.[8] Ideal-ideal

tersebut membuat elite, yang menjunjung tinggi budaya Eropa yang sopan, ngeri dan tanah tandus buat tumbuhnya peradaban. Clark mengungkapkan bahwa dia tidak bisa menganjurkan ideal-ideal yang lebih berguna, namun berpikir bahwa penting buat para sejarawan membuat orang banyak menyadari ide-ide dan konflik-konflik yang membentuk kehidupan mereka.

Kemajuan dalam tugas semacam itu sulit dicapai, bagaimanapun, sebab seluruh lapangan sejarah Australia hanya diliput oleh sedikit buku ilmiah dan banyak bahan pentingnya tersimpan di Britania. Bersama dengan L.J. Pryor, Clark memutuskan menyiapkan dua jilid dokumen yang menggambarkan sejarah Australia. Pada 1946, dia mengumpulkan, dari Perpustakaan Mitchell di Sydney dan Perpustakaan Umum Melbourne, bahan-bahan mengenai berdirinya koloni New South Wales, para penghuni liar, dan pengangkutan narapidana. *Select Documents in Australian History* (1950) Jilid 1, yang meliput masa 1788-1850, dipuji sebagai sebuah karya penting mengenai sejarah Australia di banyak koran dan jurnal akademik.[9] Pada 1949 Clark menjadi profesor sejarah dan ditugasi mengajar di Canberra University College, sebuah cabang dari Universitas Melbourne di ibu kota Australia. Sukses akademik Clark tidak bisa meredakan kegelisahan yang dia rasakan terkait peristiwa-peristiwa politik masa dia seperti pemakaian kekerasan oleh pemerintahan Chifley untuk menghentikan pemogokan-pemogokan dan kekalahannya dalam pemilu federal 1949, investigasi terhadap orang-orang yang punya pandangan politik 'mencurigakan', eskalasi permusuhan di Indo-Cina, dan Rancangan Undang-Undang Pembubar-

an Partai Komunis yang diajukan oleh diajukan oleh Robert Menzies pada 1950. Para politisi sayap-kiri, dia percaya, telah menjauhkan diri dari masalah membangun sebuah masyarakat baru di Australia.[10]

Berketetapan hati membuat orang mempertanyakan dasar-dasar masyarakat, Clark menggunakan *Select Documents in Australian History* (1955) jilid 2 dan kuliah pelantikannya di Canberra University College, 'Rewriting Australian History' (1956) untuk membidik sejumlah 'pelipur' popular. Bukti sejarah, tegas dia, tidak mendukung asumsi umum bahwa masa lalu Australia secara otomatis mengutuk negeri tersebut menjadi negeri penuh barbarisme kultural; bahwa para penghuni liar Australia kolonial awal hanyalah para korban perubahan sosio-ekonomi impersonal di pedalaman Inggris dan sistem politik dan hukum yang menindas semasa pemerintahan George III; bahwa para penambang emas di benteng Eureka adalah para evangelis Chartism; bahwa reformasi agraria dan reformasi pemilu Australia akhir abad XIX mengurangi kekuatan dan kekuasaan kelompok-kelompok yang diberi atau mempunyai privilese. Dia menyimpulkan bahwa asumsi-asumsi semacam itu tidak saja melupakan kenyataan tapi juga berbahaya, sebab mereka memicu anti-intelektualisme, rasisme, dan seksisme.[11] Clark sejak saat itu memiliki gambaran yang lebih jelas tentang peran sejarawan dalam masyarakat:

> Saya kira... sejarawan adalah seorang nabi, dengannya saya tidak memaksudkannya sebagai seseorang yang bisa meramalkan dan memprediksi kejadian-kejadian yang akan datang, namun saya lebih memaksudkannya sebagaimana arti

> harfiahnya, yakni seseorang yang bisa berbicara pada generasinya. Dia melakukan ini dengan mengisahkan cerita tentang masa lalu. Dia mengisahkan cerita tersebut dengan membikin lakon-lakon yang berbicara tentang kehidupan, dan membantu para pembaca dan pendengarnya mengerti apa itu kehidupan... Seluruh sejarawan besar menulis sebagaimana para nabi menulis Taurat. (*A Discovery of Australia*, hal. 11)

Di akhir 1955, Clark dihibahi dana oleh Yayasan Rockefeller untuk bepergian ke Asia dan Eropa mengumpulkan bahan-bahan penting mengenai penemuan dan pondasi Australia.[12] Clark berharap bisa memakai bahan-bahan tersebut dan *Select Document in Australian History* untuk menulis sebuah buku daras. Di Inggris rencananya itu berubah:

> Ia akan menjadi kegiatan yang sangat akademik, sangat cermat, menuntut banyak 'kepatuhan', kepatuhan pada arahan Tuan yang 'membosankan', dan perlu menoleh terus ke belakang pada orang-orang yang aku suka, berharap mereka tidak sebosan dan sebingung aku. Ia akan menjadi kegiatan tanpa harap, tanpa ruh, mubazir, dan palsu. Aku di Inggris, menulis tentang Australia, menulis tentang sebuah negeri yang sungguh-sungguh tidak aku kenal, tentang sebuah negeri yang aku suka sekaligus aku benci. (*A Discovery of Australia*, hal. 46)

Pada perjalanan selanjutnya dia paham bahwa yang ingin dilakukannya adalah menceritakan kisah tentang imbas peradaban Eropa terhadap benua Australia dan sebaliknya. Secara khusus, dia ingin menggambarkan apa yang terjadi ketika tiga pandangan terhadap hakikat ma-

nusia dan Tuhan – Katolik, Protestan, dan Pencerahan (*Enlightenment*) – saling berhadapan dalam sebuah masyarakat baru (*ibid.*, hal. 47). Ide-ide ini menjadi inti karya Clark paling penting dan ambisius: *A History of Australia* (6 vol., 1962-1987; lihat juga *A Short History of Australia*, 1986).

Mengabaikan mereka yang percaya bahwa lapangan sejarah Australia setandus pedalaman benuanya, Clark memulai dengan menceritakan kisah tentang konflik-konflik yang telah membentuk masyarakat Australia dan kehidupan dia. Dalam 6 jilid, terbit antara tahun 1962 dan 1987, dia mengeksplorasi topik dan peristiwa-peristiwa semacam itu saat peradaban datang ke Australia pada kwartal akhir abad XVIII; alasan-alasan pendudukan; pondasi koloni New South Wales dan kemudian koloni Tasmania, Victoria, Australia Selatan, Australia Barat, dan Queensland; usaha-usaha kekuasaan Protestan untuk mempertahankan dominasinya di hadapan resistensi Katolik Irlandia; upaya elite untuk membentuk masyarakat Eropa; akumulasi kekayaan dari pertanian, perdagangan, dan, kemudian, emas; berakhirnya pengangkutan para narapidana; terhubungnya koloni-koloni lewat jejaring rel dan komunikasi; berdirinya Australia sebagai negara dan wilayah federasi pada 1901; depresi pada akhir abad XIX dan XX; penerapan sistem pendidikan umum; upaya-upaya untuk membasmi kebudayaan Aborijin; eksplorasi benua; pertempuran persekutuan untuk membela Gallipoli pada Perang Dunia I dan penolakan rakyat terhadap wajib militer; partisipasi Australia dalam pertempuran-pertempuran di Eropa, Asia, dan Afrika semasa Perang Dunia II; lang-

kah-langkah yang diambil untuk melindungi Australia dari Komunisme dan imigrasi orang-orang Eropa; dan hilangnya kontrol terhadap pemanfaatan sumber daya alam oleh perusahaan-perusahaan multinasional. Kisah Clark menceritakan bukan tentang sebuah 'negeri beruntung' yang dilimpahi kesejahteraan, namun tentang merosotnya sebuah negeri para pemilik tanah borjuis-kecil menjadi 'negeri luluh lantak' di sebuah 'masa kejatuhan'. Orang-orang Australia sejawatnya begitu tergoda dengan pencapaian material yang pada akhirnya mematikan mereka secara moral dan spiritual. Sungguh pun demikian, dia masih memiliki harapan:

> Orang-orang Australia telah membebaskan diri mereka dari nasib menjadi orang Eropa nomor-dua dan telah mulai ikut serta dalam percakapan tanpa akhir manusia tentang makna hidup dan sumber-sumber kearifan dan pengetahuan. Hingga kini tak seorang pun bercerita tentang si burung Phoenix yang akan muncul dari reruntuhan jaman kejatuhan. Tak seorang pun berani meramalkan bahwa jaman kejatuhan merupakan awal bagi datangnya orang-orang barbar atau keikutsertaan dalam jamuan besar kehidupan. Para penampik-kehidupan dan para gembel telah *nyungsep* ke dalam lumpur sejarah manusia. Sekarang saatnyalah mereka yang mengiyakan kehidupan dan berkelapangan menunjukkan apakah mereka punya sesuatu untuk dikatakan, apakah mereka punya makanan buat banyak manusia yang pada kelaparan. (*A Short History of Australia*, hal. 292)

Pesan Clark dikuatkan oleh gaya tulisannya yang khas, terutama pemakaiannya terhadap citra-citra apokaliptik, bahasa dan perumpamaan Bibel, dan sketsa-sketsa tentang pergulatan batin manusia.

Penafsiran Clark yang sangat pribadi terhadap sejarah Australia memunculkan sejumlah kritik akademik. Gaya tulisannya tampak jauh dari ideal sejarah ilmiah dan dia membuat sejumlah kekeliruan nyata. Kritik muncul segera setelah penerbitan jilid pertama dan terus gencar setelah kritik mendasar Ryan pada 1993.[13] Clark sendiri juga kritis terhadap upaya-upayanya. Ini terutama jelas dalam pandangannya terhadap sejarah orang Aborijin Australia. Meskipun dalam jilid pertama *History* dia menyatakan bahwa 'peradaban tidak muncul di Australia sampai kuartal terakhir abad XVIII, dia kemudian mengakui bahwa dia menulis dengan menggunakan pandangan jam Inggris:

> Kini saya [ingin] terus membujuk orang Australia untuk membentuk jam mereka sendiri. Jam itu, saya kira, harus bermula dari empat puluh atau lima puluh ribu tahun yang lampau seiring dengan migrasi orang-orang Aborijin ke Australia... Saya mengisahkan hanya sebagian dari apa yang barangkali merupakan tragedi kemanusiaan terbesar dalam sejarah Australia – konfrontasi antara kalangan kulit putih dan orang-orang Aborijin. (*A Discovery of Australia*, hal. 56-57)[14]

Namun, beberapa sejarawan meragukan bahwa *History* merupakan sebuah karya penting.[15] Kekuatan teatrikal tulisannya juga membuat karya tersebut sangat popoler di kalangan publik. *A Short History of Australia*, yang Clark perbarui dan revisi dua kali sebelum kematiannya pada 1991, dan edisi ringkas *A History of Australia*, tetap terjual laris. Selama peringatan dua ratus tahun penerbitannya 1988 sebuah versi musikal *History* bahkan dihasilkan. Mes-

kipun tidak sukses dalam penjualan karcis, 'Musikalisasi Sejarah Australia-nya Clark' melambungkan citra Clark sebagai 'pecinta tanpa malu' (*'shameless lover'*) Australia.[16]

Pernyataan-pernyataannya menentang pelengseran pemerintahan buruh Whitlam pada 1975 dan mendukung republikanisme juga membuatnya disayangi Partai Buruh. Paul Keating, Perdana Menteri yang sekarang, memanfaatkan banyak tema positif *A History of Australia* untuk mempromosikan visinya tentang sebuah Australia republikan berorientasi Asia. Dia, seperti banyak orang Australia lain yang terus berjuang mendefinisikan diri mereka, telah menganggap tulisan Clark sebagi sumber penting inspirasi dan sekaligus kenyamanan.[17] []

Catatan

[1] Tentang masa kecil Clark, lihat S. Holt, *Manning Clark and Australian History, 1915-1963*, St Lucia, Qld: University of Queensland Press, 1982; J. Hooton, 'Australian Biography and the Question of National Identity: Patrick White, Barry Humphries, and Manning Clark', *Auto/biography Studies*, 1994, 9(1): 43-63; C. M. H. Clark, *Disquiet and Other Stories*, Sydney: Angus & Robertson, 1969; idem, *The Puzzles of Childhood*, Ringwood, Vic.: Penguin, 1989; dan idem, *The Quest for Grace*, Ringwood, Vic.: Penguin, 1990.

[2] 'Manning Clark', dalam T. Lane (ed.), *As the Twig is Bent*, Melbourne: Dover, 1979, hal. 18-19.

[3] 'The Australian Aborigine', *Melburnian*, 1931, 56(2): 121; dan 'A Retrospect', *Melburnian*, 1933, 58(1): 33-34. Paper-paper ini dijelaskan dalam Holt, *Manning Clark and Australian History*, hal. 21.

[4] Tentang Manning Clark sebagai seorang guru, lihat S. Davies, 'The Teacher', dalam C. Bridge (ed.), *Manning Clark: Essay on his Place in History*, Melbourne: Melbourne University Press, 1994, hal. 136-152. Tentang minat Clark terhadap Uni Soviet, lihat C. M. H. Clark, *Meeting Soviet Man*, Sydney: Angus & Robertson, 1960; H.

McQueen, *Suspect History: Manning Clark and the Future of Australia's Past*, Adelaide, SA: Wakefield, 1997; 'The Man Who Rewrote Australia: Manning Clark and the Order of Lenin', *The Economist*, 25 Januari 1997, 342(8001): 77-78.

[5] 'The Dilemma of the French Intelligentsia: a Reply to Professor Chisholm', *Australian Quarterly*, 1940, 12(4): 51-57. Lihat pula L. J. Austin, 'France: a Reply to Mr. C. M. H. Clark', *Australian Quarterly*, 1941, 13(1): 94-101.

[6] 'France and Germany', *Australian Quarterly*, 1941, 13(2): 14-21.

[7] 'The Ideal of Alexis de Tocqueville', tesis MA, University of Melbourne, 1944. Dijelaskan dalam Holt, *Manning Clark and Australian History*, hal. 82-86.

[8] Lihat 'Letter to Tom Collins', *Meanjin Papers*, 1943, 2(3): 40-41. Dicetak kembali dalam I. Turner (ed.), *The Australian Dream*, Melbourne: Sun Books, 1968, hal. 345-347.

[9] Lihat ulasan-ulasan dalam *The Age* (Melbourne), 27 Mei 1950, hal. 8; *The Sydney Morning Herald*, 19 Agustus 1950, hal. 12; *Historical Studies*, 1945-1950, 4: 286-288; *Canadian Historical Review*, 1951, 32: 146; dan *Economic Record*, 1951, 27: 257-260.

[10] 'The Years of Unleavened Bread: December 1949 to December 1972', *Meanjin Quarterly*, 1973, 32: 245-250.

[11] 'Re-writing Australian History', dalam T.A.G. Hungerford (ed.), *Australian Signpost*, Melbourne: Cheshire, 1956, hal. 130-143.

[12] Lihat *Sources of Australian History*, London: Oxford University Press, 1957.

[13] Lihat M. H. Ellis, 'History without Facts', dalam Bridge (ed.), *Manning Clark*, hal. 70-78; P. Ryan, *Lines of Fire: Manning Clark and Other Writings*, Binalong, NSW: Clarion, 1997, hal. 177-234; dan P. Craven, 'The Ryan Affair', dalam Bridge (ed.), *Manning Clark*, hal. 165-187.

[14] Tentang perubahan pandangan Clark mengenai Aborijin, lihat J. Woolmington, 'I am Sorry, Very Sorry...', dalam Bridge (ed.), *Manning Clark*, hal. 104-112. Tentang cara dia menulis tentang perempuan, lihat S. Pfisterer-Smith dalam *ibid.*, hal. 78-93.

[15] Tentang penerimaan terhadap jilid 1, lihat Holt, *Manning Clark and Australian History*, bab 8. Tentang ulasan-ulasan retros-

pektif, lihat Bridge (ed.), *Manning Clark: Essay on his Place in History; The Economist*, 11 Juni 1994, 331(7867): 90; dan H. Bourke, 'History as Revelation: the Problem of Manning Clark', *Journal of Historical Geography*, 1983, 9(2): 196-199.

[16] Lihat P. Fitzpatrick, '"History – the Musical": a Review and a Retrospect', *Australian Historical Studies*, 1988, 23(91): 171-179.

[17] Tentang kegunaan politik pandangan-pandangan Clark, lihat McQueen, *Suspect History*.

Karya penting Clark

Select Documents in Australian History, 2 jilid, Sydney: Angus & Robertson, 1950-1955.

Re-writing Australian History', dalam T. A. G. Hungerford (ed.), *Australian Signpost*, Melbourne: Cheshire, 1956, hal. 130-143.

Sources of Australian History, London: Oxford University Press, 1957.

A History of Australia, 6 jilid, Melbourne: Melbourne University Press, 1962-1987.

A Discovery of Australia, 1976 Boyer Lectures, Sydney: Australian Broadcasting Commission, 1976, edisi revisi, 1991.

A Short History of Australia, 1963, edisi revisi ketiga, Melbourne: Macmillan, 1986.

Lihat Pula

Michelet, Moody.

Sumber lanjutan

Bourke, H., 'History as Revelation: the Problem of Manning Clark', *Journal of Historical Geography*, 1983, 9(2): 196-199.

Bridge, C. (ed.), *Manning Clark: Essay on his Place in History*, Melbourne: Melbourne University Press, 1994.

Davies, S., (ed.), *Dear Kathleen, Dear Manning: the Correspondence of Manning Clark and Kathleen Fitzpatrick*, Melbourne: Melbourne University Press, 1996.

Fitzpatrick, P., '"History – the Musical": a Review and a Retrospect', *Australian Historical Studies*, 1988, 23(91): 171-179.

Holt, S., *Manning Clark and Australian History, 1915-1963*, St Lucia: University of Queensland Press, 1982.

_____, *A Short History of Manning Clark*, Melbourne: Allen Unwin, 1999.

Hooton, J., 'Australian Biography and the Question of National Identity: Patrick White, Barry Humphries, and Manning Clark', *Auto/biography Studies*, 1994, 9(1): 43-63.

McQueen, H., *Suspect History: Manning Clark and the Future of Australia's Past*, Adelaide, SA: Wakefield, 1997.

Rickard, J., 'Manning Clark and Patrick White: a Reflection', *Australian Historical Studies*, 1992, 25(98): 116-122.

Ryan, P., *Lines of Fire: Manning Clark and Other Writings*, Binalong, NSW: Clarion, 1997.

Shaw, G. P., 'Themes in Australian Historical Writing', *Australian Journal of Politics and History*, 1995, 41: 1-16.

Ward, R., *Manning Clark* [sounding recording], Sydney: Australian Broadcasting Corporation, 1990.

R. G. Collingwood

(1889-1943)

Para sejarawan, menurut R. G. Collingwood, telah lama mengetahui bahwa sejarah adalah tentang *res gestae* atau perilaku masa lampau manusia. Selain itu, mereka hanya tertarik pada beberapa tingkah laku manusia:

> Apa yang manusia lakukan dan alami dalam kapasitas mereka sebagai binatang, binatang manusia namun masih tetap juga binatang, yang tumbuh dan bergerak dari hasrat dan tujuannya sebagai binatang, umumnya dianggap bukan sebagai bagian sejarah mereka... Di atas pondasi rasionalitas manusia berdiri bangunan aktivitas bebas, bebas dalam arti bahwa meskipun mereka bersandar pada natur binatangnya mereka tidak bergerak darinya namun tumbuh lewat rasionya berdasarkan inisiatif rasio itu sendiri, dan bergerak bukan demi tujuan kebinatangan namun demi tujuan rasio itu sendiri.

Res gestae oleh karena itu adalah perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh para pelaku rasional demi mencapai tujuan-tujuan yang ditentukan oleh rasio mereka (*The Principles of History*, hal. 37; cf. bagian 5, Epilegomena, *The Idea of History*).[1] Dan menurut Collingwood kunci untuk mengetahui *res gestae* adalah *re-enactment* (penampilan kembali). Dalam *re-enactment*, tulisnya dalam sebuah bagian yang sering dikutip dari *An Autobiography*:

> Sejarawan harus bisa mempertimbangkan lagi sendiri pemikiran yang ekspresinya sedang dia tafsirkan. Jika lantaran sebuah alasan dia termasuk orang yang tidak bisa melakukan ini, maka dia sebaiknya meninggalkan masalah tersebut. Poin yang terpenting di sini adalah bahwa sejarawan harus memikirkan sendiri pemikiran yang sama persis, buka yang lain yang mirip. (P.111; cf. *The Idea of History*, hal. 218)

Berbagai pernyataan Collingwood mengenai *re-enactment* dan bahan kajian sejarah telah banyak menuai kritik. Sebagai contoh, W. H. Walsh berbicara tentang 'pandangan rasional sempit' Collingwood tentang sejarah, Arnold Toynbee tentang sebuah 'sejarah yang menghasilkan emosi', Louis Mink tentang 'individualisme epistemologis', di mana sejarah tidak lebih dari sekedar tumpukan biografi, dan Patrick Gardiner tentang *re-enactment* sebagai 'kekuatan pengetahuan tambahan' yang 'memungkinkan sejarawan untuk memasuki pikiran-pikiran yang mereka kaji dan mengambil foto sinar x psikologis.[2] Namun, akhir-akhir ini, pengamatan cermat terhadap karya Collingwood yang telah terbit dan yang belum terbit telah memunculkan apresiasi yang lebih besar terhadap kompleksitas dan kekayaan pandangan-pandangannya.

Robin George Collingwood lahir pada 22 Februari 1889 di Gillhead, di Wilayah Danau Inggris. Ayahnya, William Gershom Collingwood, adalah penulis, pelukis dan arkeolog, sedangkan ibunya, Edith Mary Isaac, adalah pelukis dan pemusik. Orang tua Collingwood mendidik Collingwood di rumah hingga berumur tiga belas tahun. Setelah itu, dia masuk ke sebuah sekolah tata bahasa, dan setahun kemudian, ke Rugby School. Sejak awal pendidikannya-lah dia tertarik dengan bahasa klasik dan modern, filsafat, arkeologi, penulisan dan penjilidan buku, seni, musik, dan berlayar.[3] Meskipun pendidikan awal Collingwood memberinya jenis-jenis pengetahuan yang seharusnya diajarkan oleh pendidikan, dia sangat tidak puas dengan masa belajarnya di Rugby (lihat *An Autobiography*, hal. 6-12, dan *The New Leviathan*, bagian 22.32, 23.6).[4] Pada 1908, dia mendapatkan beasiswa untuk disiplin bahasa dan sastra klasik di University College, Oxford. Pada 1912 dia mendapatkan penghargaan pertama dalam disiplin sastra dan filsafat dan terpilih mengikuti *fellowship* di bidang filsafat di Pembroke College. Pada 1934 dia menjadi *fellow* British Academy, dan 1935 dia menjadi profesor filsafat metafisik di Magdalen College, Oxford. Collingwood pensiun pada 1941 karena kesehatan yang memburuk dan tinggal di Coniston, tempat dia meninggal pada 9 Januari 1943.

Collingwood adalah pengajar dan penulis sukses.[5] Selama hidupnya, dia menerbitkan buku tentang agama (*Religion and Philosophy*, 1916), hakikat pengetahuan (*Speculum Mentis*, 1924), metafisika (*An Essay on Philosophical Method*, 1993; *An Essay on Metaphysics*, 1940), seni (*Outlines of a Philosophy of Art*, 1925; *The Principle of Art*, 1938),

politik (*The New Leviathan*, 1940), arkeologi (bersama J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlement*, 1937; *The Archaeology of Roman Britain*, 1930), dan perjalanannya mengelilingi pulau-pulau Yunani (*The First Mate's Log of Voyage to Greece in the Schooner Yacht 'Fleur de Lys' in 1939*, 1940). Dia juga menulis berbagai paper tentang beragam topik mulai Jane Austen sampai gramofon. Setelah dia meninggal, Malcolm Knox mengedit *The Idea of Nature* (1945) dan karya yang membuat Collingwood terkenal *The Idea of History* (1946).[6] Sejak 1978, banyak manuskrip Collingwood dapat ditemui di Perpustakaan Bodleian, Oxford, termasuk *The Principles of History* yang baru saja ditemukan – sebagian besar darinya tidak tercantum dalam *The Idea of History* suntingan Knox – sebagai ekspresi paling penting dari ide-ide Collingwood tentang sejarah.

Collingwood menyatakan bahwa jika kita menggunakan kata 'sains' (*'science'*) untuk menyebut 'setiap kumpulan pengetahuan yang terorganisir', maka jelas bahwa sejarah adalah sebuah sains. Sejarah adalah sains, tetapi sains yang berjenis khusus:

> Ia adalah ilmu yang urusannya mempelajari peristiwa-peristiwa yang tidak bisa dijangkau oleh observasi kita, dan mempelajari peristiwa-peristiwa tersebut secara inferensial, meneliti peristiwa-peristiwa tersebut dari sesuatu yang lain yang bisa dijangkau oleh observasi kita, sejarawan menyebutnya 'bukti' buat kejadian-kejadian yang menarik perhatian mereka. (*The Idea of History*, hal. 251-252)

Namun, sejarah tidak boleh disamakan dengan apa yang Collingwood sebut sebagai pandangan sejarah 'gun-

ting dan lem' (*scissors and paste*). Teori sejarah 'gunting dan lem' didominasi oleh memori dan otoritas. Menurut pandangan ini, sejarah adalah tentang mempercayai seseorang ketika dia menyatakan bahwa sesuatu itu adalah peristiwa. Orang yang mempercayai disebut sejarawan, sedangkan orang yang dipercayai disebut 'otoritas' (*The Idea of History*, hal. 234-235). Misalnya, ketika Cicero mengatakan bahwa dia bertemu Caesar pada hari tertentu dan di tempat tertentu, maka sejarawan harus menerima pernyataan Cicero tersebut sebagai kebenaran.[7] Ketika menulis karya sejarah, sejarawan semata-mata menggunting pernyataan-pernyataan otoritas dan menempelkan mereka. Pandangan ini, tegas Collingwood, memiliki banyak masalah. Para sejarawan harus hanya menerima penghilangan, penyembunyian, distorsi atau bahkan kebohongan otoritas mereka. Selain itu, mereka tidak punya otoritas untuk memilih bukti mana yang relevan atau untuk menghakimi otoritas-otoritas mereka ketika mereka saling berselisih (*ibid.*, hal. 278-279). Meskipun para sejarawan terikat dengan bukti, mereka tidak tunduk terhadapnya. Collingwood menulis:

> Selama proses berkarya sejarawan memilih, menyusun, dan mengkritik... Dengan secara eksplisit menyadari fakta ini barangkali menyebabkan apa, meminjam istilah Kantian, yang disebut orang sebagai revolusi Kantian dalam teori sejarah: Penemuan bahwa sejarawan memiliki otoritas sendiri dan pemikirannya otonom, memiliki otoritas penuh, memiliki kriteria yang padanya otoritasnya harus sesuai dan berdasarkan kriteria itu pula otoritasnya dikritik. (*The Idea of History*, hal. 236)

Para sejarawan tidak melihat bukti dan semata-mata menjelaskan apa yang mereka lihat: mereka membacanya. Dokumen dan artefak bukanlah bukti dalam mereka sendiri. Bukti tersusun dari 'apa yang para sejarawan katakan'. Saya bisa, misalnya, menganggap sebuah segitiga tanah liat yang ditemukan dalam sebuah penggalian arkeologis semata-mata sebagai segitiga tanah liat biasa. Namun saya juga bisa 'membacanya' sebagai perkakas yang berarti. Yang penting di sini adalah bahwa sejarawan beranggapan bahwa lempengan tanah liat tersebut merupakan ekspresi pemikiran atau bahasa. Bahkan, Collingwood menegaskan bahwa 'setiap tindakan memiliki karakter bahasa' dan bahwa 'setiap tindakan adalah ekspresi pemikiran' (*The Principles of History*, hal. 39-40, 52; cf. *The Principles of Art*, bab. 11). Oleh karena itu dia menulis:

> Titik berangkat argumen sejarah yang sebenarnya adalah, mengatakan secara tegas, bukan 'orang ini atau buku ini atau serangkaian jejak kaki ini, menyatakan begini dan begini', tetapi 'saya, yang memahami bahasa ini, mencermati orang ini, atau buku ini, atau jejak kaki ini, menyatakan begini dan begini. Inilah mengapa bisa ditegaskan... bahwa terkait dengan bukti yang dia miliki sejarawan otonom atau bersandar kepada otoritasnya sendiri: sebab... bukti yang dia miliki senantiasa merupakan pengalamannya sendiri, perbuatan yang dilakukan dengan kekuatannya sendiri dan dianggap sebagai penemuannya sendiri. (*The Principles of History*, hal. 43-44)

Pandangan-pandangan ini terkait erat, jelas Jan van der Dussen, dengan pandangan tentang *re-enactment*.[8] Dasar pandangan Collingwood tentang *re-enactment* adalah bah-

wa bahasa pada dasarnya adalah publik dan kesepakatan bersama. Konsep-konsep umum dan aturan-aturan yang membentuk bahasa memberi dasar intersubjektif padanya kita merespons dan menilai tindakan orang lain.[9] Pandangan 'konseptual' tentang *re-enactment* terlihat jelas dalam penolakan Collingwood terhadap teori-kopi (*copy-theory*) identitas dalam bagian 4 ('History as Re-enactment of Past Experience') dalam penutup *The Idea of History*.[10] Dalam *re-enactment*, sejarawan memikirkan hal yang sama seperti yang dipikirkan oleh pelaku sejarah. Namun, menurut teori-kopi, sejarawan tidak bisa memikirkan hal yang sama seperti yang dipikirkan oleh pelaku sejarah sebab tindakan berpikir menjadi berbeda ketika dilakukan pada konteks yang berbeda dan oleh orang yang berbeda. Oleh karena itu yang paling mungkin dilakukan oleh sejarawan adalah menampilkan kembali kopi (tiruan) pemikiran pelaku sejarah. Namun, kata Collingwood, perbedaan tersebut menjadi tidak penting ketika *isi yang dipikirkan adalah sama* (lihat pula *The Idea of History*, hal. 446, 450). Oleh karena itu kita telah beralih dari pandangan terhadap *re-enactment* sebagai kekuatan istimewa yang memungkinkan sejarawan memotret pikiran pribadi para agen sejarah kepada sebuah pandangan konseptual yang lebih sesuai dengan tulisan-tulisan filsuf Ludwig Wittgenstein.

Selama ini, deskripsi tentang *re-enactment* terfokus pada sejarawan dan pelaku sejarah yang memiliki pikiran yang sama. Melihat tulisan-tulisan Collingwood yang diterbitkan, kita mendapatkan kesan bahwa hanya pemikiran, dalam hal ini pemikiran reflektif, yang bisa ditampilkan (lihat, misalnya, *The Idea History*, hal. 362-365). Namun,

dalam *The Principles of History*, dia berusaha untuk menyanggah kesan itu. Pada halaman 37 dan 54 dia menjelaskan bahwa emosi dan pemikiran irasional terkandung dalam tindakan pelaku sejarah dan oleh karena itu bisa dipahami oleh sejarawan. Namun, pemikiran - rasional dan irasional - dan emosi hanya dipertimbangkan oleh sejarawan jika ada bukti dari mereka dan mereka telah membuahkan tindakan yang sedang dipelajari.[11]

Karena *re-enactment* bekerja lewat media bahasa – sebuah konvensi sosial dan tindakan yang ditentukan oleh aturan – adalah menjadi tugas sejarawan juga untuk mengungkap konvensi atau aturan-aturan yang mengikat tindakan para pelaku sejarah. Ini terutama penting dalam kasus-kasus di mana para pelaku sejarah mengikuti konvensi sosial yang berbeda dari konvensi sosial yang diikuti sejarawan. Oleh karena itu sejarah lebih dari sekedar 'setumpuk biografi'. Sebagian dari asumsi-asumsi ini bisa jadi menegaskan asumsi-asumsi sebelumnya. Misalnya, asumsi saya bahwa 'x adalah perampok' bersandar pada asumsi sebelumnya mengenai 'siapa itu perampok'. Inilah yang Collingwood sebut sebagai 'anggapan relatif'. 'Anggapan mutlak', di pihak lain, adalah asumsi yang tidak menegaskan asumsi sebelumnya (*An Essay on Metaphysics*, hal. 29-33). Kompleks atau 'konstelasi' anggapan kita menentukan aktivitas kita. Konstelasi-konstelasi ini tidak membentuk pondasi makna dan bahasa yang tetap dan tidak berubah. Lebih tepatnya, mereka selamanya rentan terhadap konflik pertentangan, yang intensitasnya bervariasi, namun jika ketegangan terlalu tinggi maka sebuah konstelasi hancur dan digantikan oleh konstelasi yang lain (*ibid.*, hal. 48n.,

66-67, 75-77). Sejumlah pengamat telah menunjukkan kesamaan ide- ide ini dengan ide-ide Thomas Kuhn. Anggapan-anggapan mutlak bukanlah konvensi-konvensi arbitrer padanya ada alternatif-alternatif yang jelas dan bisa dimengerti. Kita tidak memutuskan untuk menerima atau menolak mereka sama sekali.[12] Anggapan-anggapan mutlak bekerja dalam kehidupan kita, namun mereka bekerja dalam gelap (*ibid.*, hal.43).[13] Kita harus mengetahui mereka, jika tidak kita tidak akan bisa berbicara tentang mereka sama sekali. Mengeluarkan mereka dari kegelapan bukan perkara mudah. Meskipun sejarawan tidak bisa menjelaskan secara gamblang konvensi-konvensi yang membentuk tindakan pelaku sejarah, mereka mampu menjelaskan ketika pelaku tersebut mengikuti atau merusak konvensi tertentu. Namun, Collingwood tidak menjelaskan pada kita sampai sejauh mana anggapan menentukan 'aktivitas-aktivitas bebas' yang sedang diminati sejarawan.

Tentu, studi sejarah juga terikat oleh aturan-aturan atau konvensi-konvensi. Collingwood banyak membahas soal ini dalam 'The Limits of Historical Knowledge' ketika dia menggambarkan pemikiran sejarah sebagai sebentuk permainan.[14] Mungkin dan diharapkan, tegas Collingwood, dalam mengungkap asumsi-asumsi orang lain kita akan lebih mengetahui asumsi-asumsi kita sendiri. Berkembangnya pengetahuan diri (*self–knowledge*) menurut Collingwood merupakan tujuan penting manusia. Lewat pengetahuan diri saya menyadari bahwa kehidupan saya dibentuk oleh asumsi-asumsi tertentu dan bahwa seharusnya saya membantu orang lain agar juga menyadari hal itu (*The Idea of History*, hal. 297; *The New Leviathan*, bagian 21.76). Di sini

Collingwood mengamini pernyataan Hegelian filsuf Inggris T. H. Green bahwa 'manusia tidak bisa memikirkan diri secara baik, dan bahkan sempurna, tanpa memikirkan orang lain, tidak semata-mata sebagai sarana agar bisa berpikir secara lebih baik, namun juga sebagai mitra berpikir menuju pemikiran yang lebih baik'.[15] Karena kita bisa memperoleh pengetahuan diri lewat studi sejarah, maka studi sejarah berperan penting dalam pendidikan. Oleh karena itu studi sejarah menurut Collingwood bukan sebuah kemewahan, namun sebuah kewajiban penting yang harus ditunaikan oleh setiap orang:

> Ketika kita berfikir bahwa sejarah hanya sebagai perdagangan atau profesi, keahlian atau tuntutan, kita sulit untuk menjustifikasi eksistensi kita sebagai sejarawan. Apa yang bisa dilakukan sejarawan buat orang-orang selain merubah mereka menjadi sejarawan seperti diri mereka? Dan apa baiknya melakukan hal tersebut? Ini bukan sebuah lingkaran setan, yang cenderung untuk memenuhi tingkatan-tingkatan profesi dan untuk memproduksi 'proletariat intelektual' atau guru gigih bergaji kecil. Ada benarnya alasan yang diajukan untuk menentang pernyataan di atas: jika sejarah hanya sebuah profesi, maka tidak mungkin ia menjadi minat universal. Namun jika jumlah sejarawan telah sebanyak jumlah manusia pertanyaannya bukan lagi 'haruskah saya menjadi sejarawan?' namun 'sudahkah saya menjadi sejarawan yang baik?'[16]

Tidak semua orang memiliki kecenderungan dan kemampuan untuk membantu orang lain mencapai pengetahuan diri, namun pertanyaan Collingwood tersebut perlu dipikirkan secara serius. []

Catatan

[1] Ketika *entry* ini ditulis, *The Principles of History* belum terbit. Kutipan-kutipan oleh karena itu mengacu pada nomor halaman manuskripnya.

[2] P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1952, hal. 28-31; W. H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History*, London: Hutchinson, 1964, hal. 44, 48; L .J. Cohen, 'A Survey of Work Done in the Philosophy of History, 1946-1950', *Philoshophical Quarterly*, 1957, 7(2): 177; H. White, 'Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Work, *English Miscellany*, 8:166; dan A. Marwick, *The Nature of History*, London: Macmillan, 1989.

[3] Mengenai pendidikan awal Collingwood, lihat W. M. Johnston, *The Formative Years of R. G. Collingwood*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967; dan Smith, 'R. G. Collingwood: "This Ring of Thought": Notes on Early Influences', *Collingwood Studies*, 1994, 1: 27-43.

[4] D. Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 4.

[5] Tentang popularitas kuliah-kuliahnya, lihat E. W. F. Tomlin, *R. G. Collingwood*, London: Longmans Green, 1961, hal. 8.

[6] Mengenai penyuntingan Knox terhadap *The Idea of Nature* dan *The Idea of History*, lihat D. Boucher, 'The Principles of History and the Cosmology Conclusion to the Idea of Nature', *Collingwood Studies*, 1995, 2:140-174, dan W. J. van der Dussen, 'Collingwood's "Lost" Manuscript of *The Principles of History*', *History and Theory*, 1997, 36(1): 32-62.

[7] 'Inaugural 1935 Rough Notes', Ms Collingwood, Dep. 13(1), 1935, Bodleian Library, Oxford, hal. 2. Dicetak kembali dalam *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*.

[8] W. J. van der Dussen, 'Collingwood's "Lost" Manuscript of *The Principles of History*', hal. 45.

[9] R. G. Collingwood, 'Observations on Language', Ms Collingwood Dep. 16(3), tt., Bodleian Library, Oxford, hal. 4.

[10] H. Saari, *Re-enactment: a Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History*, Academiae Aboensis, ser. A., jilid 63, Abo, Abo Akademi,

1984; dan idem, 'R. G. Collingwood on the Identity Thought', dalam *Dialogue*, 1989, 28(1): 77-89.

[11] Tentang cakupan penampilan kembali dan *The Principles of History*, lihat W. H. Dray, 'Broadening the Historian's Subject-matter in *The Principles of History*', *Collingwood Studies*, 1997, 4: 2-33.

[12] R. Martin, 'Editor's Introduction', *An Essay on Metaphysics*, hal. xxviii.

[13] G. Vanheeswijck, 'The Function of "Unconscious Thought" dalam R. G. Collingwood's Philosophy', *Collingwood's Studies*, 1994, 1: 115. Tentang ulasan mengenai persamaan antara pandangan Collingwood dan Wittgeinstein tentang *a priori*, lihat M. Hughes-Warrington, 'History Education and the Conversation of Mankind', *Collingwood Studies*, 1996, 3: 96-116.

[14] R. G. Collingwood, 'The Limits of Historical Knowledge', 1928, dalam W. Debbins (ed.), *Essays in the Philosophy of History: R. G. Collingwood*, New York: McGraw Hill, 1965, hal. 97-98.

[15] H. Green, *Prolegomena to Ethics*, diedit oleh A. G. Bradley, Oxford: Oxford University Press, 1883, bagian 99.

[16] *The Philosophy of History*, Historical Association Leaflet no. 79, London: Bell, 1930, hal. 3; lihat pula *The Idea of History*, hal. 227-228.

Karya penting Collingwood

Religion and Philosophy, 1916, Bristol: Thoemmes, 1995.

Speculum Mentis, Oxford; Oxford University Press, 1924.

Outlines of a Philosophy of Art, 1925, Bristol: Thoemmes, 1995.

An Essay on Philosophical Method, Oxford: Oxford University Press, 1933.

The Archeology of Roman Britain, 1930, London: Bracken.

(dengan J. N. Myres) *Roman Britain and the English Settlements, Oxford History of England*, jilid 1, Oxford: Oxford University Press, 1936.

The Principles of Art, Oxford: Oxford University Press, 1938.

An Autobiography, Oxford: Oxford University Press, 1939.

An Essay on Metaphysics, 1940, edisi revisi diedit oleh R. Martin, Oxford: Oxford University Press, 1998.

The New Leviathan, 1942, edisi revisi diedit oleh D. Boucher, Oxford: Oxford University Press, 1992.

The Idea of Nature, 1945, diedit oleh T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press.

The Idea of History, 1946, edisi revisi diedit oleh W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford university Press, 1993.

Essays in the Philosophy of History: R. G. Collingwood, diedit oleh W. Debbins, New York: McGraw Hill, 1967.

Essays in Political Philosophy, edisi oleh D. Boucher, Oxford: Oxford University Press, 1989.

The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History, diedit oleh W.H. Dray dan W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Lihat pula

Croce, Dilthey, Hegel, Kuhn, Vico, Walsh, Wittgenstein (MP).

Sumber lanjutan

Boucher, D., *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Code, I., 'Collingwood's Epistemological Individualism', *Monist*, 1989, 72 (4): 542-567.

Collingwood Studies, diterbitkan per tahun oleh University of Wales Press buat R. G. Collingwood Society, vol. 1, 1994.

Donagan, A., *The Later philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Dray, W. H., *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Dussen, W. J. van der, *History as a Science: the Philosophy of R. G. Collingwood*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

_____ , 'Collingwood's "Lost" Manuscript of *The Principles of History*', *History and Theory*, 1997, 36(1): 32-62.

Johnson, D., *The Idea of History*, Bristol: Thoemmes, 1998.

Madood, T., 'The Later Collingwood's Alleged Historicism and Relativism', *Journal of the History of Philosophy*, 1989, 27(1): 101-125.

Neilson, M., 'Re-enactment and Reconstruction in Collingwood's Philosophy of History', dalam *History and Theory*, 1981, 20(1): 1-31.

R.G. Collingwood Society homepage: http://www.swan.ac.uk/poli/coll/coll.htm

Saari, H, *Re-enactment: a Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History*, Academiae Aboensis, ser. A, vol. 63, Abo: Abo Akademi, 1984.

_____ , 'R. G. Collingwood on the Identity of Thought, *Dialogue*, 1989, 28(1): 77-89.

Benedetto Croce

(1866-1952)

Benedetto Croce (1866-1952) merupakan salah satu pemikir Italia abad XX yang paling inovatif dan radikal. Di sebuah era yang mencari stabilitas dalam ide-ide pondasional atau transendental ahistoris, Croce berani mengatakan bahwa meskipun tidak ada dunia selain dunia yang telah kita bentuk sendiri ini, masih ada tindakan moral, pengetahuan yang benar dan berguna, koherensi, serta makna.

Terlahir di desa Pescasseroli di wilayah Abruzzi Italia selatan, Benetto Croce merupakan bagian dari sebuah keluarga tuan tanah yang kaya. Ayahnya, Pasquale Croce, menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk mengurus administrasi kekayaan keluarganya. Sementara itu, ibu-

nya, Luisa Sipari Croce, membagi waktunya antara mengurus keluarga dan belajar seni, sastra, dan peninggalan-peninggalan klasik. Ketika berumur sembilan tahun, Croce mulai belajar di Collegio della Carita, sebuah sekolah Katolik di Napoli. Dia relatif bahagia di sekolah, namun ketika ketertarikannya terhadap sastra tumbuh, keyakinannya meluntur. Croce menghabiskan sisa studinya di Liceo Genovese di Napoli. Pada masa ini dia terpengaruh oleh ide-ide Fransisco De Sanctis dan Giosue Carducci, para penulis yang telah membentuk pemikirannya tentang kritik sastra dan seni. Pada 28 Juni 1883, dia beruntung dapat selamat dari gempa bumi di Casamicciola (di pulau Ishcia, dekat Napoli) yang mengambil nyawa kedua orang tua dan adiknya, Maria. Terjebak di reruntuhan selama berjam-jam dan mendengar jerit kematian ayahnya menandai awal sebuah 'mimpi buruk' darinya sehingga dia tidak pernah sepenuhnya pulih. Benedetto Croce pergi untuk tinggal bersama pamannya Silvio Spaventa (kakak filsuf Hegelian Bertrando Spaventa) di Roma. Ketika di Roma dia menghadiri kuliah-kuliah Antonio Labriola, seorang filsuf moral dan mantan murid Bertrando Spaventa. Labriola mengenalkan padanya ide-ide Johann Friedrich Herbart, seorang Kantian yang berpandangan bahwa konsep dan ideal adalah transenden, dan oleh karena itu kebal terhadap perubahan sejarah.

Pada 1885, sebelum dia lulus pendidikan universitasnya, Croce kembali ke Napoli untuk mengurus tanah-tanah keluarganya. Antara 1886 dan 1891 Croce larut dalam tugas administratif dan penelitian mengenai sejarah dan budaya Napoli. Dia menerbitkan sejumlah esai tentang sejarah

lokal dan beberapa darinya tercantum dalam sebuah buku tentang revolusi Neapolita 1799. Meskipun dia mendapat banyak pujian karena publikasi-publikasi tersebut, dia tidak puas dan memutuskan untuk menulis karya yang lebih 'serius' dan 'dalam' (*Autobiography*, hal. 51). Dia memutuskan untuk menulis sejarah tentang pengaruh budaya Spanyol pada kehidupan Italia sejak Renaissans. Ketika dia mulai menulis soal itu, dia berketetapan bahwa dia butuh untuk memperdalam pemahamannya tentang hakikat sejarah dan pengetahuan. Dia membaca sejumlah karya penulis Jerman dan Italia yang membahas topik-topik ini, termasuk Giambattista Vico. Investigasinya tersebut membuahkan esai filsafatnya yang pertama, 'History Subsumed under the General Concept of Art' (1893).

Soal status pengetahuan sejarah telah banyak ditekuni oleh para penulis Jerman seperti Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, dan Wilhelm Dilthey. Para sejarawan, tegas mereka, menggunakan metode 'ilmiah' khusus untuk memahami fenomena unik dan partikular dalam kehidupan manusia. Croce setuju dengan banyak ide mereka tetapi dia menolak pendapat bahwa sejarah adalah 'sains'. Menurutnya, sejarah adalah seni. Sains, tegas Croce, adalah pengetahuan tentang sesuatu yang umum (*the general*), sedangkan seni adalah intuisi tentang sesuatu yang khusus (*the particular*). Mengikuti De Sanctis, Croce menganggap intuisi sebagai bentuk pengetahuan nonkonseptual; sebagai kesadaran seketika terhadap imaji khusus dari *sense* internal (misalnya, sebuah emosi, sebuah perasaan) maupun dari *sense* eksternal (seperti manusia atau binatang). Karena sejarah bergelut dengan yang fenomena konkret partiku-

lar, maka ia adalah sebentuk seni. Namun, ia adalah sebentuk seni yang khusus, karena, ketimbang menampilkan yang mungkin, ia lebih menampilkan yang aktual. Dalam arti, sejarawan, tidak seperti penyair, harus meyakinkan dirinya sendiri bahwa liputannya tentang masa lalu adalah benar.

Pada 1895 Labriola meminta bantuan Croce dalam rangka publikasi esai-esainya mengenai Marx. Croce menyanggupi, dan segera mempelajari karya-karya penting Marx, Engels, dan sejumlah ahli ekonomi. Groce menyukai banyak hal yang dia baca dari Marx. Sebagaimana Marx, dia berpandangan bahwa pemikiran muncul dari kebutuhan-kebutuhan kehidupan praktis di dunia dan menjadi instrumen untuk bertindak di dunia. Namun, dia berpikir bahwa Marx terlalu menekankan pengaruh ekonomi dalam tindakan manusia dan terlalu condong pada 'filsafat sejarah' Hegelian. Dari refleksinya mengenai Marx muncul *Materialismo storico ed economia marxista* (*Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, 1900). Ketika sedang mengerjakan karya ini, dia mulai berkorespondensi dengan filsuf Giovanni Gentile, dan pada 1902 mereka mengumumkan terbitnya jurnal dua bulanan *La critica*. *La cratica* difokuskan untuk mengulas buku-buku Eropa mengenai humaniora dan survei-survei terhadap pemikiran dan sastra Italia sejak masa penyatuan.

Pada tahun ketika Croce mulai mengerjakan *La Cratica*, dia juga menerbitkan karya penting pertamanya tentang estetika, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902, terj. *Aesthetic as the Science of Expression and General Linguistic*). Dalam buku ini, Croce menegaskan bahwa

seni merupakan sumber dari semua pengetahuan. Mengamini Vico, Croce menyatakan bahwa bahasa adalah atribut dan aktivitas sentral manusia (*Aesthetic*, hal. 30 dan 485).[1] Karena intuisi terkait erat dengan bahasa, maka seni membentuk dasar bagi seluruh pengetahuan (*Aesthetic*, hal. 11, 20-21, 26-27, 31).[2] Pandangan Croce tentang dunia yang didominasi oleh seni segera populer di kalangan intelektual muda. Namun dia tidak puas dengan karyanya, dan dalam usahanya untuk menjawab sejumlah pertanyaan, dia terbawa ke ide-ide Hegel. Meskipun Croce berpandangan bahwa Hegel salah ketika memaksakan partikular-partikular sejarah masuk ke dalam skema filosofis, dia setidaknya telah membedakan antara yang 'hidup' dan yang mati dalam filsafatnya (1907, Ciò che è *vivo e chiò che è morto nella filosofia di Hegel*, terj. *What is living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*)

Hegel berpendapat bahwa aspek negatif dan positif ide adalah sumber pergerakan dan perubahan. Namun Croce merasa bahwa Hegel telah larut dan menerapkan dialektika secara tanpa pandang bulu pada sesuatu yang tidak benar-benar berlawanan namun hanya berbeda saja.[3] Menurut Croce, hanya konsep-konsep universal seperti 'keindahan' dan 'keburukan' yang bisa berlawanan dan oleh karena itu bisa dikenai logika dialektika. Fenomena-fenomena empiris, di sisi lain, hanya berbeda satu sama lain. Karena sejarah menjelaskan fenomena empirik, maka dialektika tidak berlaku dalam sejarah. Dia pun tidak berpandangan, sebagaimana Hegel berpandangan, bahwa dialektika meliputi perwujudan bertahap dari kebebasan. Hegel, tegas Croce, hanya memerhatikan hal-hal yang dianggapnya

sebagai perwujudan kebebasan dalam sejarah. Sebaliknya, Croce menyatakan bahwa segala hal adalah historis.

Idealisme absolut menyatukan empat jilid filsafat spirit-nya Croce (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902, terj. *Aesthetic as the Science of Expression and General Linguistic; Logica come scienza del concetto puro*, 1905, terj. *Logic as the Science of the Pure Concept; Filosofia della pratica, economia ed etica*, 1901, terj. *Philosophy of the Practical: Economics and Ethic; Teoria e storia della storiografia*, 1917, terj. *History: its Theory and Practice*). Bentuk historisisme ini, menurut D. D. Roberts, memiliki tiga karakteristik penting: imanensi radikal, idealisme filosofis, dan penekanan terhadap historisitas radikal dunia manusia.[4] Dalam *Logic*, Croce menegaskan bahwa tidak ada dunia selain dunia manusia (*Logic*, hal. 104-105). Kita di sini sendiri dan tidak ada ranah referensi eksternal. Alam semesta pun, yang umumnya dipahami sebagai sesuatu yang independen dari dunia manusia, dihilangkan oleh imanensi radikal Croce. Ide tentang alam semesta yang independen, tegas Croce, telah lama membutakan kita dari melihat bahwa ketika kita memerhatikan alam, kita hanya mendapati konsep dan kategori manusia yang berasal dari rancangan manusia. Untuk menjelaskan dunia imanen ini, Croce menggunakan bahasa para filsuf idealis seperti Hegel, termasuk istilah *'Spirit'*. Namun, *'Spirit'* yang Croce maksud bukanlah sebuah entitas Hegelian yang digunakan sejarah untuk mewujudkan dirinya. Sebaliknya, Croce memakai *'Spirit'* hanya untuk menunjuk diri kita: individu konkret yang terikat dengan sejarah. Kita tidak menyakiti individualitas kita, tegas Croce, jika kita mengakui bahwa sebagai individu kita merupakan

bagian dari sesuatu yang lebih besar. Oleh kerena itu *'Spirit'* hanya sebuah term yang merujuk pada keutuhan yang lebih besar di mana individu hanya bagiannya dan di mana eksistensinya hanya ada dalam individu (*Logic*, hal. 243-244).

Menurut Croce, fakta sejarah tidak menunjuk pada kebenaran abadi, natur manusia yang tidak berubah, atau sebuah Tuhan (*Logic*, hal. 126-128, 136, 222, 226-227, 276; *History as the story of Liberty*, hal. 103-104, 270-271). Cara di mana kita berkomunikasi mengenai kehidupan tidak pernah pasti (*exact*), karena kita terus-menerus menemui situasi di mana konsep dan definisi yang ada butuh diubah. Misalnya, orang yang berbeda akan memandang sebuah bukti sejarah secara berbeda karena perubahan-perubahan dalam *'Spirit'*. Maka setiap pemikiran, karya seni, sains, filsafat, dan sejarah terkondisikan secara historis dalam arti ia adalah respons terhadap problem-problem yang secara historis spesifik dan mencerminkan pergulatan-pergulatan dari sebuah momen tertentu. Namun, dunia dari beragam partikularitas tersebut sama sekali tidak kacau (*chaotic*) karena logika yang Croce sebut, mengamini Kant dan Hegel, 'universal konkret' (*the 'concrete universal'*). Croce menegaskan bahwa setiap definisi secara historis adalah spesifik: ia mencerminkan nalar tertentu dan merespons kondisi tertentu. Konsep dan definisi oleh karena itu selalu berubah. Namun, keniscayaan ini tidak berujung pada kondisi di mana 'apa pun diperkenankan' (*'anything goes' situation*), karena konsep yang kita gunakan pada dasarnya bersifat sosial. Dalam arti, kita cukup memiliki pengetahuan yang sama tentang aturan-aturan penggunaan konsep untuk memahami satu sama lain ketika kita berkomunikasi. Pengetahuan kita oleh

karena itu adalah 'konkret' karena ia secara historis terikat, namun juga 'universal' karena ia pada dasarnya sosial.

Selain itu, Croce berpandangan bahwa ada 'lingkaran' yang lumayan tetap cara-cara di mana manusia merespons dan mengubah dunia (*Philosophy of the Practical*, hal. 211-213, 231-248). Manusia pertama kali memahami situasi dalam kekhususannya, lewat intuisi dan seni; mereka kemudian memahaminya dengan menghubungkannya dengan yang lain-lain lewat konsep-konsep, dan akhirnya, berdasarkan pemahaman itu, mereka merespons lewat bentuk-bentuk tindakan yang bisa didasarkan kalau tidak pada prinsip kegunaan ('tindakan ekonomi') ya pada prinsip moralitas ('tindakan moral'). Tidak satu pun dari bentuk-bentuk ini yang lebih tinggi ketimbang yang lain dan tidak satu pun didapati dalam sebuah keadaan yang murni (*a pure state*) di dunia (*Philosophy of the Practical*, hal. 205-206). 'Universal-universal konkret' dan 'lingkaran *Spirit*' memungkinkan pemahaman (termasuk pemahaman sejarah).[5]

Sebuah pandangan dunia yang seperti itu memiliki implikasi radikal terhadap status beragam bentuk pengetahuan. Menurut Croce, ilmu alam dan ilmu sosial menggerogoti sejarah, dan filsafat sangat tidak memadai (*History as the Story of Liberty*, hal. 34-35, 280, 148). Sains tidak bisa berbuat apa-apa selain memberi 'konsep-konsep semu' (*'pseudo concepts'*) (ringkasan-ringkasan artifisial tentang estetika aktual dan pengalaman historis), dan filsafat hanya mengelaborasi dan menjelaskan konsep-konsep melalui mereka kita memahami sejarah. Peran filsafat yang sangat tidak memadai ini tersirat dalam klaim kontroversialnya

bahwa filsafat tidak lebih dari sekedar 'metodologi sejarah' (*History as the Story of liberty*, hal. 138-139).

'Filsafat *spirit*' Croce meneguhkan reputasinya sebagai filsuf inovatif dan menjadikannya senator pada 1910. Ketika Giovanni Giolitti menjadi Perdana Menteri pada 1920, dia meminta Croce untuk menjadi Menteri Pendidikannya. Croce menerima tawaran tersebut, namun masa jabatannya sebentar. Pada 1921 Giolitti diganti oleh Mussolini, yang memilih Gentile sebagai Menteri Pendidikan-nya. Awalnya Croce tidak banyak berkomentar tentang naiknya Musollini, karena Croce berpandangan bahwa Fasisme akan melapangkan jalan bagi sebuah rezim yang liberal. Namun, diamnya Croce berubah menjadi oposisi, ketika Musolini menyatakan kediktatorannya pada pidatonya 2 Januari 1925. Pada tahun yang sama, Musollini meminta Gentile untuk menyusun 'manifesto intelektual fasis'. Dalam manifesto tersebut, Gentile bermaksud menunjukkan akar-akar sejarah dan budaya fasisme di Italia dan menunjukkan bahwa fasisme merupakan kekuatan inovatif dalam politik. Croce sangat terkejut dengan klaim-klaim Gentile tersebut dan berusaha untuk melumpuhkan mereka dalam sebuah manifesto tandingan. Gentile oleh karena itu menjadi juru bicara intelektual pemerintahan fasis dan Croce adalah penentangnya yang paling gigih. Misalnya, pidatonya adalah satu-satunya pidato yang menentang Pakta Lateran 1929, yang menciptakan Negara Kota Vatikan, dan menegaskan kekatolikan negara Italia. Meskipun Musolini menerapkan kontrol keras terhadap press selama dua puluh tahun, *La critica* luput dari sensor. Croce mengundang kontribusi dari sejumlah intelektual ternama, termasuk Einstein,

Thomas Mann, André Gide, dan Julius von Schlosser. Dia juga bisa ke luar negeri dengan bebas. Meskipun Mussolini tidak senang dengan pernyataan-pernyataan Croce, dia mungkin lebih mencemaskan reputasi internasionalnya jika dia mengebiri aktivitas-aktivitas Croce. Meskipun karya-karya Croce tidak dilarang, mereka dipindahkan ke rak belakang perpustakaan dan toko-toko dan diganti dengan karya-karya Gentile. Mussolini juga membuat Croce dalam pengawasan rutin polisi, namun menghentikannya setelah muncul komplain terkait dengan biaya.[6]

Selama masa pemerintahan fasis, Croce menulis banyak karya. Dia semakin menegaskan bahwa sejarah merupakan cerita tentang kebebasan. Di sini dia tampak bergerak kembali ke Hegel untuk mencari kebebasan dalam sejarah dunia. Tema ini tampak jelas dalam empat karya sejarah 'politik-etika'-nya (*La stori del regno di Napoli*, 1925; *The History of Baroque Era in Italy*, 1925; *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 1928, terj. *The History of Italy 1871-1915*, 1927; *Storia d'Europa nel secolo XIX*, 1932. terj. *History of Europe in the Nineteenth Century*).

Setelah tumbangnya fasisme pada 1943, Croce berpartisipasi dalam pembentukan pemerintahan baru. Di Salerno selama bulan April 1944 Croce menjadi Menteri Tanpa Portofolio pemerintahan baru yang demokratik dan pada bulan Juli dia bergabung dengan kabinet yang dibentuk oleh Ivanoe Bononi. Bahkan setelah meninggalkan pemerintahan pada 1947, dia tetap menjabat sebagai pemimpin Partai Liberal, sebuah posisi yang telah dia jabat pasca runtuhnya pemerintahan fasis. Meskipun Croce berperan aktif dalam politik, banyak orang beranggapan bahwa dia

bukan pemimpin yang sungguh-sungguh, karena ide-idenya terlalu elitis, konservatif, dan tradisional untuk membawa Italia ke arah baru. Pada suatu ketika para pendukungnya, seperti Guido de Ruggiero, mulai meragukan ide-idenya. Ruggiero merasa bahwa Croce, dengan menghistoriskan apa saja, menumbuhkan relativisme dan nihilisme.[7] Ini dianggap berbahaya di era fasisme dan Nazisme. Banyak intelektual muda yang juga tertarik dengan ide-ide Antonio Gramsci, yang catatannya selama di penjara yang terbit setelah dia meninggal memuat kritik tajam terhadap Croce. Dibanding dengan Gramsci, Croce tampak mencari perlindungan di masa lalu. Menyalahkan Croce dan pengaruhnya menjadi tren lantaran dia membawa kebudayaan Italia ke belakang. Meskipun dia masih sangat dihormati, menjelang kematiannya pada 1952 dia tidak lagi mendominasi pemikiran Italia. Bahkan hingga kini masih ada yang menyangsikan signifikansi ide-idenya.

Meskipun penulis seperti Bernard Bosanquet, J. A. Smith, H. W. Carr, G. R. G. Mure, R. G. Collingwood, Joel Springarn, John Dewey, Charles Beard, Carl Becker, dan Maurice Mandelbaum telah mengakui kedalaman dan kebaruan pemikiran Croce, dia tetap tampak tidak dikenal di dunia Anglo-Amerika. Menurut banyak pemikir kontemporer, Croce hanya seorang 'neo-idealis' atau 'neo-Hegelian', dan oleh karena itu tidak layak buat disimak secara yang serius.[8] Penggambaran terhadap dia sebagai relativis, romantis, ekspresionis, primitivis, dan pembela imajinasi juga menurunkan minat akademik terhadapnya. Selain itu, banyak sejarawan menyamakan Croce dengan Collingwood. Sementara Collingwood lebih mudah

dipahami, dia dianggap hanya memberi pernyataan definitif tentang kesamaan keduanya. Beragamnya kualitas penerjemahan karya-karyanya juga membuat sulit untuk memahami apa sebenarnya yang dia maksudkan. Namun, barangkali problem yang sebenarnya adalah bahwa kita, sebagaimana para orang buta mengenali gajah, tidak bisa merengkuh keseluruhan keluasan intelektual Croce.[99] []

Catatan

[1] G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, bagian 218-219, 375-284, 460,779.

[2] D. D. Robert, Benedetto Croce and The Uses of Historicism, hal. 47; M. E. Moss, Benedetto Croce Reconsidered: Truth and Error in Theories of Art, Literature, and History, Hanover, NH: University Press of New England, 1987, bab 2 dan 3.

[3] Lihat R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Oxford University Press, 1933; H. White, *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1973, hal. 407-415.

[4] Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, hal. 55.

[5] *Ibid.*, hal. 83.

[6] D. M. Smith, *Mussolini*, New York: Knopf, 1982, hal. 147.

[7] II ritorno alla ragione, hal. 3-41: Roberts, Benedetto Croce and the Uses of Historicism, hal. 120.

[8] Lihat F. Simoni, Benedetto Croce: a Case of International Misunderstanding', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1952, 11(1): 7-14.

[9] D. D. Roberts, 'Croce in America: Influence, Misunderstanding, and Neglect', *Humanitas*, 1995, 8(2); online di: http:/nhumanties.org/Roberts:htm

Karya Penting Croce

Aesthetic as Science of Expression of General Linguistic, terj. D. Ainslie, London: Macmillan, 1909.

Benedetto Croce, *An Autobiography*, terj. R. G. Collingwood, Oxford: Oxford University Press, 1927.

Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, terj. C. M. Meredith, New York: Russell & Russell 1966.

History as the Story of Liberty, terj. S. Sprigge, New York: W. W. Norton, 1941.

History of Europe in the Nineteenth Century, terj. H. Furst, New York: Harcourt, Brace & World, 1963.

History of Italy 1817-1915, terj. C. M. Ady, Oxford: Oxford University Press, 1929.

History of Kingdom of Naples, diterjemahkan dan diedit. F. Frenaye, dengan pengantar oleh H. S. Hughes, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970.

Logic as Science of the Pure Concept, terj. D. Ainslie, London: Macmillan, 1917.

The Philosophy of Giambattista Vico, terj. R. G. Collingwood, Oxford: Oxford University Press, 1913.

Philosophy of the Practical: Economic and Ethic, terj. D. Ainslie, New York: Biblo & Tannen, 1967.

Philosophy Poetry History: an Anthology of Essays, diterjemahkan dan diberi pengantar oleh C. Sprigge, London: Oxford University Press, 1966.

Theory and History of Historiography, terj. D. Ainslie, London: Harrap, 1921; diterbitkan di AS dengan judul *History: its Theory and Practice*, New York: Russell & Russell, 1921.

What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, terj. D. Ainslie, New York: Russell & Russell, 1969.

Lihat pula

Collingwood, Dilthey, Hegel, Kant, Marx, Vico, White.

Sumber lanjutan

Bellamy, R. P., *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present*, Cambridge: Polity, 1987.

Bosworth, R. J. B., *Explaining Auschwitz and Hiroshima: History Writing and The Second World War 1945-1990*, London: Routledge, 1993.

Caponigri, A. R., *History and Liberty: the Historical Writings of Benedetto Croce*, London: Routledge& Kegan Paul, 1955.

Carr, H. W., *The Philosophy of Benedetto Croce: the Problem of Art and History*, New York: Russell & Russell, 1917.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edisi revisi, diedit oleh W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford: Oxford University Press, 1933.

Jacobitti, E. E., *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Moss, M. E., Benedetto Croce Reconsidered: Truth and Error in Theories of Art, Literature, and History, Hanover, NH: University Press of New England, 1987.

Palmer, L. M. and Harris, H. S. (ed.). *Thought, Action, and Intuition: a Syimposium on the Philosophy of Benedetto Croce,* University of Delaware, 1972, New York: Hildesheim, 1975.

Roberts, D. D., *Benedetto Croce and the Uses of Historicism,* Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Ward, D. *Antifascism: Cultural Politics in Italy, 1943-1946: Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi, and the 'Actionists',* Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

Natalie Zemon Davis

(1928-Sekarang)

Menurut Natalie Ann Zemon Davis (1928-), seorang sejarawan Amerika tentang Prancis dan Eropa modern awal, sejarah muncul dari sebuah percakapan antara sejarawan dan pelaku sejarah, ilmuwan-ilmuwan lain dan peminat sejarah. Sebagaimana seorang konversasionalis, ia telah menjelaskan dalam esai-esai dan buku-bukunya -*Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays* (1976), *The Return of Martin Guerre* (1983), *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Ner Zeit* (1986), *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Teller in Sixteenth Century France* (1987), *A History of Women in the West: Renaissance and Enlightenment Paradoxes* (diedit bersama A. Farge, 1993), dan *Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives* (1995) –

bahwa ia ingin membagi pandangan-pandangannya. Namun ia menyadari bahwa ia adalah sebuah suara di tengah banyak suara, dan dia siap untuk mendengarkan apa yang orang lain katakan.

Bahwa Davis adalah pendengar yang baik terlihat jelas dari komitmennya untuk mencari suara-suara yang umumnya diabaikan oleh para sejarawan Eropa modern awal: suara perempuan, pemuda, pekerja tangan buta huruf, dan petani. Selain itu, perempuan ini tidak beranggapan bahwa konteks atau sebuah sifat dari mereka ini, apakah itu gender mereka, kekayaan atau status sosial mereka, bisa mendefinisikan siapa mereka. Sebaliknya, ia menulis:

> Saya membayangkan sifat-sifat kehidupan mereka membentuk keadaan mereka dan cita-cita mereka, membatasi atau memperbanyak pilihan-pilihan mereka; tetapi saya melihat mereka sebagai aktor, yang mempergunakan sumber daya fisik, sosial, dan budaya mereka untuk bertahan hidup, menyelesaikan masalah, atau kadang mengubah sesuatu. (*Society and Culture in Early Modern Europe*, hal. xvii)

Ia berusaha untuk menghormati pendapat dan pilihan mereka, bahkan ketika ia tak sependapat dengan mereka, atau kadang ketika mereka mengungkapkan keberatan mereka terhadap ulasan yang ia buat. *Women and Margins*, misalnya, dibuka dengan pertukaran pendapat antara Davis dan subjek-subjeknya - Gliks bas Judah Leib, Marie de l'incarnation, dan Maria Sibylla Merian - dan *Society and Culture in Early Modern Europe* ditutup dengan sebuah dialog antara Davis dan Laurent Joubert, penulis buku abad XVI tentang kesalahan-kesalahan masyarakat.

Namun, perlu dicatat bahwa Davis mendengarkan suara-suara tersebut bukan semata-mata karena mereka diabaikan sebelumnya. Suara biarawati, pengemis, petualang, dan lelaki yang memakai baju perempuan (waria) dan lain-lain, menurutnya, bisa menambah pengetahuan kita tentang masyarakat modern awal. Davis telah memperlihatkan kepada kita, misalnya, bahwa Reformasi, sebagaimana dialami di Lyon, melintasi batas-batas kelompok ketimbang mencerminkan kelompok-kelompok tertentu; bahwa Protestan lebih memiliki daya tarik emosional bagi perempuan; bahwa kelompok-kelompok pemuda yang salah urus bertindak dengan cara-cara yang sekarang kita sebut 'remaja'; bahwa citra perempuan yang melanggar peraturan meluaskan pilihan-pilihan tindakan perempuan dan menghukum ketidakpatuhan perempuan dan laki-laki; bahwa kerusuhan kerumunan bukan terutama disebabkan oleh alasan ekonomi; bahwa buku-buku yang tercetak menambah, ketimbang merusak, budaya lisan; bahwa Perencanaan buat masa depan keluarga membutuhkan prakarsa dan usaha ketimbang pendasaran kepada kebiasaan atau Tuhan; dan bahwa agama membentuk apa yang mungkin dalam autobiografi.[1]

Dalam mencari suara-suara tersebut, Davis telah membaca banyak sumber, termasuk buku, pamflet, mainan, puisi, catatan kriminal dan pengadilan, kontrak-kontrak resmi, milisi, dan daftar keuangan. Tetapi ia juga menimba dari para ilmuwan di bidang lain, khususnya sastra, sejarah seni, etnografi, dan antropologi, terutama mengenai ide-ide tentang bagaimana menemukan yang asing dan ganjil di dalam yang normal dan familiar. Misalnya, Davis mengatakan di

banyak tempat bahwa tulisan-tulisan antropologi memiliki empat sifat yang membuat mereka berguna bagi sejarawan: 'observasi cermat terhadap proses riil interaksi sosial; cara-cara penafsiran yang menarik terhadap tindakan simbolik; informasi-informasi mengenai bagaimana bagian-bagian dari sistem sosial tersusun; dan bahan-bahan dari budaya-budaya yang sangat berbeda dari budaya-budaya yang biasa dipelajari oleh sejarawan.[2] Namun, ia menyadari bahwa penggunaan wawasan antropologi bisa juga menimbulkan masalah. Sejarawan, menurutnya, harus 'menggunakan tulisan mengenai antropologi bukan sebagai resep, tetapi hanya sebagai saran, bukan sebagai aturan umum tingkah laku manusia, tetapi hanya sebagai perbandingan yang relevan' dan 'harus juga siap memberi saran mengenai karya-mereka sendiri dan mengenai teori antropologi'.[3]

Dengan demikian penting untuk bertukar pandangan dan komitmen dengan ilmuwan-ilmuwan lain. Sejarah, menurut Davis, bukan hanya milik ilmuwan. Ada banyak orang yang berminat membaca dan menulis sejarah. Davis oleh karena itu memilih untuk berbicara tentang sejarah bukan sebagai sesuatu yang bisa dimiliki, namun sebagai anugerah yang bisa diakses oleh semua orang.[4] Komitmen Davis terhadap pandangannya tentang sejarah sebagai anugerah tampak dalam karyanya tentang kasus Martin Guerre, seorang petani Prancis abad XVI yang meninggalkan desanya selama delapan tahun dan pulang mendapati lelaki lain (Arnaud du Tilh) telah menyamar sebagai dirinya, tinggal dengan istrinya (Betrande de Rols), dan mengklaim warisannya. Ketika Davis membaca kisah Jean de Coras mengenai kasus tersebut dalam *Arrest Memorable* (1561), dia

berpikir bahwa kisah tersebut akan menjadi film yang bagus. 'Jarang', tulis ia kemudian, 'seorang sejarawan menemukan struktur pengisahan sesempurna ini dalam peristiwa-peristiwa masa lalu atau sejarawan dengan daya tarik populer dramatis seperti ini' (*The Return of Martin Guerre*, hal. vii). Ide yang sama terpikir oleh dua pembikin film Prancis, Daniel Vigne dan Jean Claude Carrière, dan pada 1980 Davis diundang sebagai konsultan sejarah buat *Le retour de Martin Guerre*. Ia sebuah film yang menarik. Penggambaran kembali kehidupan desa abad XVI-nya sangat jelas, hidup dan kisahnya dibikin secara menegangkan. Sebagaimana seorang pengamat menulis:

> Meskipun berlatar belakang abad pertengahan, film ini terkait dengan isu identitas dan muslihat, peran individu dalam masyarakat, cinta, dan ketamakan, semua itu sangat relevan dengan masyarakat modern.[5]

Film tersebut menjadi sangat populer. Tetapi ada aspek lain yang menjadikan film tersebut menarik: pengaruh Davis. Jika Davis tidak terlibat dalam pembuatan film tersebut, akankah Martin dan Bertrande muda menjadi sasaran *carivori* atau 'musik keras', lengkap dengan para lelaki yang memakai baju perempuan? Akankah para penduduk desa menggunakan peribahasa seperti 'air di tangan kanannya sementara api di tangan kirinya'? Dan akankah ada banyak perhatian yang diberikan pada penghapusan buta huruf dan pencetakan buku? (Lihat 'The Reasons of Misrule', 'Woman on Top', 'Printing and the People', dan 'Proverbial Wisdon and Popular Errors' dalam *Society and Culture in Early Modern France*).

Le retour de Martin Guerre, menurut Davis, memunculkan soal penciptaan ulang (*invention*) bagi sejarawan (The Return of Martin Guerre, hal. vii). Aspek-aspek cerita dikorbankan dan diubah. Modifikasi-modifikasi tersebut, tulisnya:

> boleh jadi membantu memberi film tersebut kesederhanaan kuat yang memungkinkan kisah Martin Guerre menjadi legenda nomor satu, tetapi modifikasi-modifikasi tersebut menyulitkan untuk menjelaskan apa yang sesungguhnya terjadi. Adakah dalam penciptaan ulang sinematografis yang indah dan memikat tentang sebuah desa ini menjadi tempat buat ketidakpastian dan kemungkinan-kemungkinan, dimana padanya para sejarawan berlindung ketika bukti tidak memadai atau membingungkan? (*Ibid.*)

Ia bertekad untuk mengetahui apa 'yang terjadi' secara lebih rinci dan menyuguhkan penemuannya tersebut dengan cara yang memungkinkannya untuk dijangkau oleh khalayak luas. Hasilnya adalah buku *The Return of Martin Guerre*, yang terbit pada 1983. Dalam buku ini, diceritakan asal-usul Martin, kerjanya sebagai pesuruh di Burqos, Spanyol dan cederanya selama perang 1557 melawan Prancis di Saint Quentin. Namun, yang lebih kontroversial, ia juga menegaskan bahwa cerita tersebut harus menceritakan 'permainan ganda' Bertrande de Rols, 'penyamaran diri' Arnaud du Tilh, Protestanisme pedesaan, dan alasan-alasan Jean de Coras dan ketertarikannya sendiri pada kasus tersebut. Catatan tradisional tentang kisah tersebut menggambarkan Bertrande de Rols sebagai korban muslihat. Namun, Bertrande-nya Davis menunjukkan 'sebuah perhatian pada kehormatannya sebagai perempuan,

independensi yang tangguh, dan realisme yang tajam tentang bagaimana ia bisa menyiasati kekangan-kekangan yang dikenakan padanya berdasarkan jenis kelamin (*ibid.*, hal. 28). Ia tahu kalau Arnaud du Tilh bukan Martin, dan 'dengan persetujuan eksplisit atau samar, ia membantu Arnaud untuk menjadi suaminya. (*ibid.*, hal. 430). Arnaud du Tilh, menurut Davis, tidak lebih dari seorang penipu. Mengikuti pandangan Stephen Greenblatt, ia menyatakan bahwa Arnaud menyamar menjadi Martin Guerre.[6] Dalam arti, dia ingin mengambil alih kehidupan Martin, tak sekedar uangnya. Menurut Davis, 'penyamaran' Arnaud bukan hanya perilaku perorangan, namun mencerminkan spektrum perubahan individu abad XVI yang bertujuan mengejar keuntungan atau menarik simpati orang lain.[7] Menurut Davis, pernikahan 'buatan' antara Arnaud dan Bertrande bisa pula ditempatkan dalam spektrum praktik-praktik abad XVI. Untuk melegitimasi ikatan mereka, Davis menegaskan, mereka mungkin mengambil kebiasaan tradisional pernikahan gelap, yang hanya mensyaratkan pertukaran kata-kata dan tanda ('mas kawin'), dan ajaran Protestan bahwa seorang istri ditinggal suaminya bebas untuk menikah lagi setelah setahun. Maka ajaran Protestan memainkan peran dalam versi Davis atas kisah tersebut. Selanjutnya, Davis berpendapat bahwa Jean de Coras menulis kisah tentang kasus tersebut karena ia 'memungkinkannya untuk menyalahkan Arnaud, namun juga untuk memberinya kemungkinan lain' dan untuk mengomentari isu-isu sosial dan hukum seperti bukti, penganiayaan, pernikahan, impotensi, pembangkangan, perzinaan, dan tuduhan (*ibid.*, hal. 103, 106). Davis pun ingin mengguna-

kan kasus tersebut sebagai pintu masuk untuk membicarakan praktik-praktik sosial dan hukum pada masanya. Namun ia juga ingin memberi Arnaud *maupun* Bertrand kesempatan lain untuk menceritakan kisah *mereka* (cetak miring ditekankan. *peny*).

Mengerjakan *Le retour Martin Guerre* dan *The Return of Martin Guerre* membuat Davis benar-benar menyadari problem penciptaan (*invention*) dalam seluruh film sejarah. Dalam paper seperti '"Any Resemblance to Persons Living or Dead": Film and the Challenge of Authenticity' (1987), Davis menjelaskan beberapa cara di mana film sejarah bisa memberi 'indikasi yang lebih kompleks dan dramatis tentang status kebenarannya' ketimbang karakter, insiden, dan nama-nama yang fiktif...' dan 'Inilah cerita yang benar...'[8] Sejarawan, tegas Davis, umumnya mengakui keraguan dan keyakinan mereka. Mereka mengkualifikasi pendapat-pendapat dengan kata-kata seperti 'barangkali' atau 'mungkin' dan dengan referensi. Para pembikin film, tegasnya, bisa juga menyampaikan ambiguitas dan memberi ruang kepada penonton untuk menilai sendiri apa yang sedang mereka lihat. Mereka harus mengejar otentisitas, atau menjelaskan nilai-nilai, relasi-relasi, soal-soal dalam sebuah masa;... menghidupkan benda-benda dan lokasi-lokasi dalam hubungan mereka dengan pelaku sejarah; dan...membiarkan masa lalu memiliki kekhasannya sebelum mengolahnya untuk menjelaskan masa kini.[9] Tetapi film juga memberi banyak kemungkinan untuk menyampaikan beragam pengungkapan. Misalnya, pembuat film harus mengimajinasikan komposisi barang, pakaian, dan bangunan yang ditemukan dalam dokumen-dokumen masa lalu dan bahkan

membandingkan artefak-artefak budaya satu sama lain.[10]

Le retour de Martin Guerre, tegas Davis, tidak hanya dibentuk oleh seni Brueghel dan La tour, tetapi juga oleh ukiran populer, sumber-sumber dokumenter tentang warna-warna di Pyrenees dan pengetahuan Daniel Vigne mengenai pertanian tradisional Prancis. Para pembuat film bisa juga, sebagaimana Kurosawa dalam *Rashomon*, menyajikan beragam penggambaran tentang sebuah peristiwa atau, seperti dalam *Last Year at Marienbad*, memakai pengulangan-pengulangan dan secara terbuka mempersoalkan validitas ingatan.[11] Lebih dari itu, mereka juga bisa berbuat lebih untuk menunjukkan kepada para pemirsa dari mana pengetahuan masa lalu berasal. Pembikin *The French Lieutenant's Women*, misalnya, menggunakan sebuah gambar di mana seorang sosok abad XX sedang membaca dan berkomentar tentang sejarah prostitusi London untuk menghadirkan gambar jalanan pada abad XIX.

Jika diberi kesempatan, Davis tentu ingin memperbaiki adegan awal *Le retour de Martin Guerre*. Saat ini, film tersebut dibuka dengan si notaris yang datang di Artigat mengendarai kuda, kemudian pindah ke pernikahan Martin dan Bertrande, dan lantas sebuah suara tanpa sosok berkata, 'Anda tidak akan rugi menyimak kisah ini, karena kisah ini bukan kisah petualangan atau dongeng khayal, namun kisah yang sungguh-sungguh nyata...[12] Pemirsa harus sadar, tegasnya, bahwa kata-kata ini berasal dari uraian singkat (sebagai iklan) sebuah penerbit edisi buku Coras tentang peristiwa tersebut. Ia lantas merekomendasikan pembukaan lain:

Coras: Saya meneliti kasus ini empat bulan lalu, dan kasus ini sangat aneh, saya masih ragu tentangnya. Akankah pembaca mempercayai buku saya?

Penerbit: Dengan namamu pada buku ini, mereka percaya. Dan saya akan mengatakan pada kata pengantar: 'Ini bukanlah cerita buatan yang fantastis, tetapi *une pure et vraire historie*' [Cut to the Village of Artigat].[13]

Saya kagum dengan pengakuan Davis terhadap keraguan dan keyakinannya sendiri. Tetapi saya juga masih mencadangkan diri terhadap hasil usahanya. Kadang saya ragu apakah Davis telah memaksakan suaranya kepada mereka yang ia ajak bicara. Misalnya, sebagaimana Finlay menyatakan, bahwa 'tidak ada keharusan dari si sumber untuk memasukkan dimensi agama ke dalam cerita Martin Guerre', saya yakin bahwa bukti yang ia ajukan untuk poin tersebut agak lemah.[14] Saya juga berpikir bahwa penting untuk tidak melupakan bahwa beberapa sumber yang ia gunakan adalah testimoni-testimoni yang sebelumnya tidak terkuak. Akhirnya, dalam kegigihannya untuk menunjukkan pada kita bahwa studi terhadap individu atau kelompok kecil dapat menjadi alat untuk mengetahui asumsi-asumsi masyarakat yang lebih luas (dulu dan sekarang), saya ragu apakah ia selalu ingat tekadnya untuk membiarkan masa lalu menjadi masa lalu, yang asing sebelum ia dikenal, yang partikular sebelum ia universal'.[15] []

Catatan

[1] Lihat *Society and Culture in Early Modern France*; 'Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France', *Daedalus*, 1977, 106(2): 87-114; 'Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography', *History and Theory*, 1988, 27(4): 103-18; dan *Women on the Margins*.

[2] 'Anthropology and History in the 1980s: the Possibilities of the Past', *Journal of Interdisciplinary History*, 1981, 12(2): 267. Lihat juga R. Harding dan J. Coffin, 'Interview with Natalie Zemon Davis', dalam H. Abelove, B. Blackmar, P. Dimock dan J. Schneer (ed.), *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1984, hal. 110-113; dan R. Adelson, 'Interview with Natalie Zemon Davis', *Historian*, 1991, 53(3): 414-415.

[3] 'Anthropology and History in the 1980s', hal. 274, 275.

[4] 'Who Own History?', Perspectives: the Newsletter of the American Historical Association, 1996, 34(8): 1, 4-6.

[5] M. E. Biggs, *French Films, 1945-1993*, Jefferson, NC: McFarland, 1993, hal. 232.

[6] S. J. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980.

[7] 'On the Lame', *American Historical Review*, 1988, 93(3): 590.

[8] '"Any Resemblance to Persons Living or Dead": Film and The Challenge of Authenticity', *The Yale Review*, 1987, 76(4): 459.

[9] *Ibid.*, hal. 476.

[10] *Ibid.*, hal. 461-462.

[11] *Ibid.*, hal. 480.

[12] Ini adalah terjemahan Davis. *Subtitle* yang tertera pada film yang diproduksi oleh The Embassy Pictures ini adalah: "*You will not regret having followed this story, for it is not a tale of adventure nor an imaginary tale, it is true story.*"

[13] "Any Resemblance to Persons of Living or Dead", hal. 481.

[14] R. Finlay, 'The Refashioning of Martin Guerre', *American Historical Review*, 1988, 93(3): 553-571. Untuk tanggapan Davis terhadap Finlay, lihat hal. 572-603 pada jilid yang sama. Untuk ulasan-ulasan yang lebih simpatik terhadap *The Return Martin Guerre*, lihat A. L. Moore, *American Historical Review*, 1985, 90(4): 943; D. R.

Kelley, *Renaissance Quarterly*, 1984, 14(4): 516: E. Benson, *French Review*, 1984, 57(5): 753-754 dan R. J. Knecht, *History*, 1985, 70(1): 121.

[15] "Any Resemblance to Persons Living or Dead", hal. 460.

Karya Penting Davis

Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays, Stanford, CA: Stanford University Press, 1975.

'"Women's History" in Transition: the European Case', *Feminist Studies*, 1975, 3(3): 83-103.

'Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France', *Daedalus*, 1977, 106(2): 87-114.

'Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400-1820', *University of Ottawa Quarterly*, 1980, 50(1): 123-144.

'The Sacred and the Body Social in Sixteenth-century Lyon', *Past and Present*, 1981, 90: 40-70.

'Women in the Crafts in Sixteenth-century Lyon', *Feminist Studies*, 1982, 8(1): 47-80.

'Beyond the Market: Books as Gifts in Sixteenth-century France', *Transactions of the Royal Historical Society*, 1983, 33: 69-88.

The Return of Martin Guerre, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Frauen und Gesellschaft am Begium der Nerzeit, terj. W. Kaiser, Berlin: Wagencbach,1986.

'"Any Resemblance to Persons Living or Dead": Film and the Challenge of Authenticity', *The Yale Review*, 1987, 76(4): 457-482.

Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-century France, Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

'Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography', *History and Theory*, 1988, 27(4): 103-118.

'History's Two Bodies', *American Historical Review*, 1988, 93(1): 1-13.

'On the Lame', *American Historical Review*, 1988, 93(3): 572-603.

'Rabelais among the Censors (1940s, 1540s)', *Representations*, 1990, 32(1): 1-32.

'The Shapes of Social History', *Storia della Storiographia*, 1990, 17(1):28-34.

'Women and the World of Annales', *History Workshop Journal*, 1992, 33: 121-137.

(diedit bersama A. Farge) *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, jilid 3 dari *A History of Women in the West*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture for 1997, New York: American Council of Learned Societies, 1997.

Remaking Imposters: From Martin Guerre to Sommersby, Hayes Robinson Lecture Series no. 1, Egham, Surrey: Royal Holloway Publications Unit, 1997.

'Beyond Evolution: Comparative History and its Goals', dalam W. Wrzoska (ed.), *Swiat historii*, Poznan: Instytut Historii UAM, 1998, hal. 149-158.

Lihat pula

Bloch, Febvre, LeRoy Ladurie, Scott.

Sumber lanjutan

Adams, R. M., 'Review of *Fiction in the Archives*', *New York Review of Books*, 16 Maret 1989, 36(4): 35.

Adelson, R., 'Interview with Natalie Zemon Davis', *Historian*, 1991, 53(3): 405-422.

Benson, E., 'The Look of the Past: *Le Retour de Martin Guerre*', *Radical History Review*, 1984, 28-30: 125-35.

Bossy, J., 'As it Happened: Review of *Fiction in the Archives*', *Times Literary Supplement*, 7 April 1989, 4488: 359.

Coffin, J. dan Harding, R., 'Interview with Natalie Zemon Davis', dalam H. Abelove, B. Plackmar, P. Dimock dan J. Schneer (ed.), *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1984, hal. 99-122.

Finlay, R., 'The Refashioning of Martin Guerre', *American Historical Review*, 1988, 93(3): 553-571.

Guneratne, A., 'Cinehistory and the Puzzling Case of Martin Guerre', *Film and History*, 1991, 21 (1): 2-19.

Image as Artifact [rekaman video], Washington, DC: American Historical Association, 1987.

Le retour de Martin Guerre [rekaman video], sutradara D. Vigne, SFP, Les films Marcel Dassault FR3, dirilis dengan *subtitle* bahasa Inggris oleh Embassy Pictures, Los Angeles, 1984.

Le Roy Ladurie, E., 'Double Trouble: Review of the Return of Martin Guerre', *New York Review of Books*, 22 Desember 1983, 30(20): 12-14.

O'Connor, J. E. (ed.) *Image as Artifact the Historical Analysis of Film and Television*, Malabar, Fl: R. E. Krieger, 1990.

Orest, R., 'Review of Woman on the Margins', *Times Literary Supplement*, 19 Juli1996, 4868: 4-5.

Wilhelm Dilthey

(1833-1911)

Wilhelm Dilthey, menurut pendapat salah seorang pengamat, memberi 'bayangan dahsyat' terhadap pemikiran modern.[1] Ini merupakan pengamatan yang tepat, lantaran hanya beberapa gelintir orang yang memiliki pandangan tentang betapa pentingnya filsafatnya – sebuah gabungan ambisius ide-ide para penulis seperti Vico, Kant, Hegel, Schleiermacher, Droysen, dan Ranke – buat diskusi-diskusi abad XX hermeneutika dan prinsip-prinsip yang membentuk ilmu-ilmu humaniora.

Wilhelm Dilthey lahir pada 19 November 1833, di Biebrich, dekat Wiesbaden di Jerman. Sebagai anak seorang pendeta gereja pasca Reformasi, dia masuk sekolah tata bahasa di Wiesbaden dan setelah itu ke Heidelberg untuk mempe-

lajari teologi. Pada 1853 dia pindah ke Universitas Berlin. Di Berlin minatnya terhadap theologi tergusur oleh proyek-proyek sejarah dan filsafat yang dibentuk dari ide-ide August Boeckh, Leopold Ranke, Theodor Mommsen, dan Jakob Grimm. Pada 1860 dia menulis sebuah esai yang memenangkan hadiah tentang hermeneutikanya Friedrich Schleiermacher, dan Dilthey diundang untuk mengedit surat-surat Schleiermacher dan menulis biografinya. Pada 1861 dia pindah dari fakultas teologi ke fakultas filsafat dan tiga tahun kemudian dia menyelesaikan disertasinya tentang etikanya Schleiermacher (in Gesammelte Schriften, jilid 6, hal. 1-55).

Pada sekitar 1865, Dilthey mulai meneliti perbedaan antara ilmu alam dan ilmu humaniora (*ibid.*, jilid 18, hal. 1-16). Publikasi pertamanya tentang topik ini adalah esai 'On the Study of the History of Man, Society, and State' (*ibid.*, jilid 5. hal. 31-73). Esai ini menjadi batu loncatan buat karya penting pertamanya, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (terj. *Introduction to the Human Sciences*), jilid pertama karya ini terbit pada 1883. Dalam karya ini, Dilthey berusaha untuk membangun sebuah pandangan sejarah yang berpijak pada prinsip-prinsip filsafat yang kuat. Meskipun ia menulis dua draft untuk jilid 2 ('Breslau Draft', 1880; 'Berlin Draft', 1893) namun tidak satu pun yang terbit semasa hidupnya (*ibid.*, jilid 1, hal. 243-492). Karya ini disusul oleh satu seri esai, yang terpenting dari esai-esai tersebut adalah 'Ideas concerning a Descriptive and Analytic Psychology (dalam *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, hal. 23-120). Dalam karya ini, Dilthey berpendapat bahwa kita hanya dapat memahami diri kita sendiri

dan orang lain lewat deskripsi-deskripsi psikologis. Setelah 1896 Dilthey berhenti menulis karya yang terkait dengan *Introduction to the Human Sciences* dan tidak pernah meneruskannya lagi.

Antara 1896 dan 1905 Dilthey menulis kajian sejarah tentang Leibniz dan masanya, Frederick Agung dan Pencerahan Jerman, dan abad XVIII (Gesammelte Shriften, jilid 3). Dia juga melakukan kajian tentang perkembangan ide-ide Hegel (*ibid.*, jilid 4), yang membantunya untuk mengembangkan ide-idenya sendiri tentang makna (*meaning*). Di tengah-tengah masa itu dia menerbitkan 'The Rise of Hermeneutics', di dalamnya dia memaparkan pendekatan metodologis yang akan dia pertahankan selama hidupnya.[2] Memahami diri kita sendiri dan orang lain, menurut Dilthey, tidak bermula dari deskripsi psikologis, tetapi dari penafsiran terhadap ekspresi manusia. Pada tahun-tahun akhir hidupnya dia meneliti peran konteks sosio-historis dalam membentuk makna dan pengalaman. Penelitian ini membuahkan Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), yang tidak selesai hingga dia meninggal pada Oktober 1911.

Meskipun bahan kajian karyanya berbeda-beda, namun rencana utama Dilthey adalah menetapkan dasar-dasar ilmu humaniora, sebagaimana filsafat kritis Kant telah mendasari ilmu-ilmu alam. Dilthey setuju dengan pendapat Kant bahwa dunia pengalaman secara aktif dibentuk oleh pikiran tetapi tidak sependapat bahwa bentuk dan kategori pikiran adalah universal, tidak berubah, dan muncul dari pikiran itu sendiri (*Introduction to the Human Science*, hal. 192). Lebih tepatnya, menurut Dilthey, seluruh nilai, pe-

rasaan, pandangan, dan tindakan adalah produk para individu tertentu yang hidup dalam konteks sosio-historis tertentu, dipengaruhi oleh pandangan-pandangan di sekitar mereka dan dibatasi oleh batasan-batasan masa mereka. Seluruh pengetahuan oleh karena itu berakar dalam kehidupan lantaran ia hidup (*ibid.*, hal. 162, 500-501). Dia menulis: '"Saya" bukanlah penonton yang duduk di depan pentas dunia, tetapi saya adalah aksi dan reaksi itu sendiri.'[3] Maksud dia adalah bahwa kita membentuk dan merespons orang lain dan dunia kita. Lantaran kondisi nyata kehidupan selalu berubah, maka rasio tidak bisa dianggap lepas-dari-masa (*timeless*) dan tidak-berubah (*changeless*); tidak berkembang/statis. Dilthey dengan tegas berpendapat bahwa 'tidak ada titik berangkat yang mutlak' dan bahwa 'setiap awal adalah tidak pasti (*arbitrary*)' (*Gesammelte Schriften*, jilid 5, hal. cx; jilid 1, hal. 419).[4]

Pandangan Dilthey tentang Kant merefleksikan kecenderungan umum post-Hegelian 'alirah sejarah'. Para penulis dalam aliran ini, seperti Leopold Ranke, Franz Bopp, Jakob Grimm, August Boekh, Theodor Mommsen, Johann Gustav Droysen, dan Friedrich Karl Savigny, menyangkal bahwa ada sebentuk pengetahuan mutlak di luar pengalaman yang bisa dicapai oleh rasio semata-mata. Dilthey memuji pengakuan aliran sejarah terhadap historisitas manusia sebagai sebuah 'emansipasi terhadap kesadaran sejarah' namun memandang bahwa ide-ide aliran tersebut secara filosofis belum memadai/miskin (*Gesammelte Schriften*, jilid 5, hal. 11).[5] Jika seseorang mengakui historisitas manusia, jelasnya, lalu bagaimana saya bisa -dari perspektif sosio-historis saya yang terbatas-, menegaskan sebuah

pengetahuan dan kebenaran valid yang berlaku bagi orang lain? Mungkinkah sebuah pengetahuan itu pasti atau benar? Atau seperti dia mengatakannya:

> Bagaimana kita mengatasi kesulitan yang mengepung ilmu-ilmu humaniora menarik proposisi-proposisi yang secara universal valid dari pengalaman-pengalaman batin yang sangat terbatas pada individu tertentu, sangat tidak pasti, sangat ringkas dan sulit untuk dianalisis? (*Gesammelte Schriften*, jilid 6, hal. 107)[6]

Untuk menjawab pertanyaan ini, Dilthey berusaha untuk menggabungkan apa yang dia pandang sebagai kekuatan Kantianisme, Hegelianisme, dan aliran sejarah (*Introduction to the Human Sciences*, hal. 49).

Menurut Dilthey, problem mendapatkan kepastian dalam beragamnya pengalaman manusia harus dipandang dari sudut pemikiran yang lebih umum tentang sifat ilmu humaniora (*Geisteswissenschaften*) sebagai bentuk yang berbeda dari ilmu alam (*Naturwissenschaften*). Dengan berpartisipasi aktif dalam proses sejarah, tegasnya, kita bisa mengidentifikasi dan memahami konteks sosio-historis kita dalam sebuah cara yang tidak mungkin bagi mereka yang mempelajari lingkungan alam. Kita bisa memahami dunia manusia dengan lebih tepat ketimbang dunia alam karena dunia manusia adalah produk yang kita buat sendiri (*Gesammelte Schiften*, jilid 1, hal. 36-37).[7] Misalnya, dengan memerhatikan pengalaman-pengalaman kita sendiri, kita bisa memahami rasanya berharap, benci, dan takut, namun kita tidak akan pernah bisa mengetahui rasanya menjadi planet yang mengitari matahari. Ketika ilmuwan alam hanya bisa

menjelaskan (*Erklären*) pengalaman dari luar, ilmuwan humaniora bisa memahami (*Verstehen*) kajian mereka dari dalam.

Banyak perdebatan mengenai apa yang Dilthey maksudkan dengan *Verstehen*, dan beberapa pengamat lebih memilih untuk tidak menerjemahkannya. Namun, sebagaimana Rickman berpandangan, Saya berpendapat bahwa adalah hal yang wajar untuk mendeskripsikannya sebagai sebuah proses pemahaman di mana kita memahami makna isyarat, perkataan, tindakan, dan sebagainya.[8] Bentuk pemahaman seperti ini merupakan hal lumrah buat manusia dan tidak membutuhkan keahlian atau kecakapan khusus. Untuk memahami beberapa komunikasi mungkin membutuhkan usaha atau pengalaman lebih tetapi ini mengakibatkan kompleksitas pada apa yang harus dipahami.

Namun, soal itu bisa diatasi lewat studi terhadap apa yang Dilthey sebut sebagai 'psikologi deskriptif' (*'descriptive psychology'*). Dilthey tidak puas dengan pandangan 'penjelasan' (*'explanatory'*) atau tradisional terhadap psikologi yang terkenal pada waktu itu di Jerman lantaran pandangan tersebut berasumsi bahwa individu dan fenomena mental, seperti perasaan, pikiran, dan keinginan, adalah dua hal yang terpisah. Psikologi seharusnya, tegasnya, mendeskripsikan pengalaman batin dalam sebuah cara yang memerhatikan keterkaitan antara mental individu dan konteks sosio-historis. Sebagaimana seluruh manusia, para ahli psikologi deskriptif menggunakan prinsip-prinsip untuk mengatur pengalaman mereka. 'Kategori-kategori kehidupan' ini, demikian Dilthey menyebut prinsip-prinsip

tersebut, yang semuanya berperan dalam pencarian kita terhadap makna dan kepastian, memengaruhi aspek-aspek yang berbeda dari pengalaman-pengalaman kita. Dilthey menulis sebuah daftar kategori, tetapi ia tidak menyelesaikannya dengan alasan bahwa kategori-kategori selanjutnya bisa didapatkan lewat penelitian empiris. Kategori terpenting menurut Dilthey adalah 'temporalitas' (*'temporality'*). Manusia pada dasarnya adalah makhluk temporal karena mereka mengalami kehidupan dalam kerangka hubungan antara masa lampau, masa sekarang, dan masa depan. Dalam arti, mereka merespons masa kini dengan menghubungkannya dengan pengalaman-pengalaman masa lalu, dan mengantisipasi masa depan dalam kerangka harapan dan tujuan yang telah terbentuk sebelumnya. Untuk memahami bagaimana manusia hidup dalam/melalui masa, ahli psikologi deskriptif memerhatikan biografi, pandangan saksi mata tentang peristiwa tertentu dan pandangan sendiri, dan 'objektivikasi pikiran' (*'the objectifications of mind'*) yang ada di sekitar kita. Objektivikasi pikiran merupakan bentuk-bentuk yang dimiliki oleh area realitas tertentu seperti arsitektur, model pakaian, bahasa, seni, dan lain sebagainya, sebagai hasil pikiran, perasaan, dan aspirasi tertentu.[9]

Di sebagian besar kehidupan sehari-hari, pemahaman adalah mudah dan tidak menyisakan masalah. Misalnya, saat pustakawan menaruh telunjuknya ke bibir, tidak susah buat saya untuk memahami bahwa dia sedang meminta saya untuk tidak berisik. Yang memungkinkan pemahaman ini adalah konvensi-konvensi bersama/umum. Namun, dalam kasus-kasus lain, memperoleh pemahaman

bukan sesuatu yang gampang: ekspresi-ekspresi bisa jadi muncul karena sebuah latar belakang sosio-historis yang tidak kita kenal. Misalnya, berjabat tangan bisa jadi tidak menyiratkan keakraban. Kasus-kasus ini, menurut Dilthey, membutuhkan interpretasi. Interpretasi adalah proses memahami makna sesuatu yang tidak secara langsung jelas.

Interpretasi, atau orang-orang Yunani kuno menyebutnya sebagai hermeneutika, pada mulanya merupakan kritisisme penafsiran terhadap teks Bibel. Melalui Schleiermacher, ia dipergunakan secara lebih luas. Dia berpandangan bahwa hermeneutika bisa secara logis diperuntukkan buat menafsirkan teks sastra, kode hukum, dan dokumen sejarah. Dilthey, yang banyak menghabiskan awal kariernya untuk meneliti pandangan-pandangan dan latar belakang intelektual Scheiermacher, mengakui pentingnya perluasan penggunaan hermeneutika ini. Namun, dia berpandangan bahwa hermeneutika pun bisa dijadikan alat untuk memahami kehidupan secara umum: dalam arti, kita bisa memperlakukan isyarat, tindakan dan sebagainya seolah-olah teks yang sedang ditafsirkan. Dengan cara ini, kita menyingkap konvensi-konvensi yang mengikat pokok bahasan kita dan sekaligus konvensi-konvensi kita sendiri. Itu memungkinkan kita untuk memakai konvensi-konvensi bersama sebagai sarana demi memahami konvensi-konvensi yang tidak kita kenal. Dilthey oleh karena itu menegaskan bahwa pemahaman terhadap orang lain membutuhkan pemahaman terhadap diri sendiri. Dan pemahaman terhadap orang lain, pada gilirannya, memperdalam pemahaman terhadap diri sendiri. Dia menulis: 'Memahami adalah menemukan kembali 'Saya' dalam 'Anda'.'[10]

Hubungan satu sama lain dan pemahaman terhadap diri dan orang lain adalah sebuah contoh dari ide Dilthey tentang 'lingkaran hermeneutika'; sebuah hubungan timbal-balik di mana pengalaman memengaruhi penafsiran, dan penafsiran pada gilirannya memengaruhi pengalaman. Pergerakan melingkar ini merupakan karakteristik seluruh ilmu humaniora. Misalnya, dari pengetahuan terhadap tindakan-tindakan agen sejarah pemahaman terhadap sebuah masa atau periode muncul, dan ini, pada gilirannya, memperkaya pemahaman kita terhadap tindakan-tindakan individual, dan seterusnya.

Ide-ide Dilthey diambil dan dikembangkan oleh sejumlah pemikir Eropa abad XX seperti Sartre, Heidegger, Gadamer, Ortega y Gasset, Mannheim, Aron, Horkheimer, Habermas dan Ricoeur. Namun, kecurigaan umum terhadap ide-ide Eropa di bumi Anglo-Amerika, menandakan bahwa ide-idenya tidak dikenal luas oleh para ilmuwan. Selain itu, kerumitan gaya dan tulisan-tulisannya yang berserakan telah membuat penerjemahan yang tidak ambigu dan pilihan-pilihan ilustrasinya menjadi sulit. Sejumlah sejarawan, misalnya, berpandangan bahwa istilah seperti *Verstehen* sangat tidak jelas sehingga sulit untuk dipakai. *Verstehen* telah diadopsi sepenuhnya oleh generasi para pengamat, termasuk Weber, Jaspers, Wach, Collingwood, Berlin, Martin, dan Gardiner, namun sedikit perbaikan baru dilakukan yakni ketika edisi Jerman kumpulan karya Dilthey diterbitkan ulang dan dimekarkan oleh tujuh jilid (*Gesammelte Schriften*, 1914-1990). Edisi karya Dilthey ini, bersama tulisan-tulisan Dilthey yang dipilih dan diterbitkan pilihan oleh Hodges dan Rickman, memunculkan se-

jumlah publikasi dalam bahasa Inggris tentang pemikirannya. Publikasi kumpulan tulisan terpilih Dilthey enam jilid (1985-) oleh Makkreel dan Rodi telah memuaskan minat yang tengah tumbuh terhadap Dilthey dan memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang sebelumnya dianggap sudah terjawab. Ini memperlihatkan, seperti Ermath menyatakan, bahwa pemikir yang memberikan perhatian terhadap problem interpretasi pun masih menempatkan dirinya sebagai problem penting interpretasi.[11] []

Catatan

[1] H. P. Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of Human Studies*, London: Paul Elek, 1979, hal. 165.

[2] Sangat sedikit ulasan tentang perkembangan dan kontinuitas pemikiran Dilthey. H. N. Tuttle memusatkan diri terutama pada ide-ide Dilthey selanjutnya (*Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding: a Critical Analysis*, Leiden: E. J. Brill, 1969). T. Plantinga dan H. Ineichen membagi pemikiran Dilthey ke dalam tiga periode (*Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto: University of Toronto Press, 1980; *Erkenntnistheorie und geschichtlichgesellschaftliche Welt: Diltheys logic der Geisteswissenshaften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1975). H.U. Lessing membaginya dalam dua periode (*Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch – logisch - methodologische Grundelgung der Geisteswissenshaften*, Munich: Verlag Karl Alber, 1984). Dan R. A. Makkreel (*Dilthey, Philosopher of Human Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975); M. Ermath (*Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978); H. P. Rickman (Dilthey Today: a Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of his Work, New York: Greenwood, 1988); dan J. Owensby (*Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994) menegaskan kontinuitas pemikiran Dilthey.

[3] Sebagaimana dikutip dari Ermath, *Wilhelm Dilthey*, hal.119.

[4] C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, hal. 134.

[5] *Ibid.*, hal. 138.

[6] *Ibid.*, hal.160.

[7] Pernyataan Dilthey bahwa kita hanya bisa benar-benar memahami sesuatu yang dihasilkan pemikiran manusia mungkin diilhami oleh diktum terkenal Vico '*verum et factum convertuntur*'. Lihat H. Tuttle, 'The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey', dalam G. Tagliacozzo dan D. P. Verene (ed.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976, hal. 241-250; H. A. Hodges, 'Vico and Dilthey', dan H. P. Rickman, 'Vico and Dilthey's Methodology of Human Studies', dalam G. Tagliacozzo (ed.), *Glambattista Vico: an International Symposium*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1969, hal. 439-456; dan P. Gardiner, 'Interpretation in History: Collingwood and Historical Understanding', dalam A. O'Hear (ed.), *Verstehen and Humane Understanding*, Royal Institute of Philoshophy, Supplement 41, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hal. 109-119.

[8] Rickman, *Dilthey Today*, hal.108.

[9] Meskipun Dilthey meminjam istilah 'objektivikasi pikiran' dari Hegel, dia tidak mengenakan klaim metafisik terhadap realitas entitas tersebut. Kita tetap berbicara tentang 'masyarakat'. 'bangsa' dan 'masa', misalnya, hanya lantaran mereka sangat membantu untuk memahami para individu dalam perspektif sosio-historis mereka. Lihat H. P. Rickman, *Pattern and Meaning in History*, New York: Harper& Brothers, 1961, pengantar.

[10] Dikutip dalam Rickman, *Wilhelm Dilthey*, hal. 208.

[11] Ermath, *Wilhelm Dilthey*, hal. 4.

Karya Penting Dilthey

Gesammelte Schriften, 20 jilid, Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1914-1990.

Selected Works, 6 jilid, terj. dan ed. R. A. Makkreel dan F. Rodi; jilid 1, *Introduction to the Human Sciences*; jilid 4, *Her-*

meneutics and the Study of History; jilid 5, *Poetry and Experience*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985-

Pattern and Meaning in History, terj. dan ed. H. P. Rickman, New York: Harper & Brothers, 1961.

Descriptive Psychology and Historical Understanding, terj. dan ed. R. M. Zaner dan K. L. Heiges, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Lihat pula

Collingwood, Habermas (CT), Hegel, Heidegger, Husserl (MP), Kant, Ranke, Ricoeur, Sartre (MP),Vico.

Sumber Lanjutan

Bambach, C. R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

Bulhof, L., *Wilhelm Dilthey: a Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edisi revisi, (ed.) W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Ermath, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.

Hodges, H. A., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

Makkreel, R. A., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press, edisi revisi terhdap teks 1975, 1987.

O'Hear, A., *Verstehen and Humane Understanding*, Royal Institute of Philosophy, Supplement 41, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Owensby, J., *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Rickman, H. P., *Dilthey Today: a Critical Reappraisal of the Contemporary Relevance of his Work*, New York: Greenwood Press, 1988.

Cheikh Anta Diop

(1923-1986)

Dengan konsepnya tentang *histoire non événementielle* – sejarah yang bebas dari deskripsi kronologis peristiwa-peristiwa – Cheikh Anta Diop ingin menghasilkan sejarah yang akan 'memulihkan kembali harga diri ras'.[1] Diop bukan satu-satunya penulis yang telah mengabdikan diri demi 'dekolonisasi sejarah Afrika', tetapi karyanya tidak biasa lantaran tidak memusatkan diri pada periode modern interaksi orang-orang Afrika dan orang-orang Eropa. Yang lebih tepat, menurut Diop, kunci perjuangan pemerdekaan Afrika ada pada pendemonstrasian bahwa orang Afrika kulit hitam memiliki kesamaan ras dengan orang Mesir kuno.

Diop lahir pada 23 Desember 1923 di Diourbel, Senegal. Dia menerima pendidikan dasar dan lanjutan di Se-

negal, dan kemudian pindah ke Paris untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan universitas dalam bidang matematika, fisika, arkeologi, linguistik, sejarah kuno, dan masa prasejarah. Ketika dia di universitas, 'Négritude' muncul: sebuah gerakan politik, budaya, dan literer, yang didedikasikan untuk menegaskan nilai kebudayaan Negro, yang berakar dalam *Orphée noire*-nya Jean-Paul Sarte dan Leopold Senghor. Diop sangat terpengaruh oleh 'Négritude', sebagaimana terbukti dalam keterlibatannya dengan Ressemblement Démocratique Africain, sebuah kelompok politik pan-regional yang menegaskan pendirian antikolonial paling radikal di koloni-koloni Afrika Prancis, dan juga karya yang dia sumbangkan kepada Présence Africaine, sebuah rumah penerbitan yang pada dasarnya mewadahi diskusi-diskusi yang diadakan oleh para intelektual Afrika berbahasa Prancis di sebuah periode di mana sejumlah bangsa Afrika memperoleh kemerdekaan mereka.

Ketika di Paris, Diop juga mulai belajar di Egyptology, sebuah disiplin yang mendasari sebagian besar karyanya. Menekuni disiplin tersebut bukan perkara mudah, sebagaimana kenang Diop pada 1985:

> Saya ingat bahwa kapan pun orang kulit hitam menunjukkan sedikit minatnya pada hal-ihwal orang Mesir, orang kulit putih sebenarnya mulai cemas....tidak seorang pun di Prancis mendukung penelitian-penelitian saya dan semakin saya meneruskan penelitian-penelitian saya, semakin mereka merasa tidak nyaman dan memusuhi saya, bahkan mereka diam-diam menjegal karier mengajar saya. Saya tidak peduli. Saya ketika itu adalah anak muda yang marah dan semakin saya melawan semakin kukuh dan keras kepala pula saya.[2]

Diop menganggap Mesir sebagai sumber peradaban Afrika dan ingin agar Afrika kontemporer mencari inspirasi dari peradaban Mesir kuno sebagaimana Barat mencari inspirasi dari peradaban Yunani kuno. Diop ingin menunjukkan bahwa tidak hanya Mesir yang merupakan peradaban orang hitam, tetapi juga bahwa Mesir kuno merupakan peradaban pertama. Hampir seluruh karya Diop memusatkan diri pada kaitan antara Afrika dan Mesir kuno. Dia juga dikenal lantaran telah mengembangkan teori kesatuan kultural Afrika. Diop menegaskan bahwa peradaban Afrika pada dasarnya adalah matriarkal dan peradaban Eropa pada dasarnya patriarkal. Kedua peradaban tersebut terpisah sebelum akhirnya bersatu di Mediterania dan memunculkan Yunani kuno.

Ringkasan yang pertama diterbitkan mengenai 'anti-teritori Afrika' terdapat dalam artikel 'Etude de linguistique oulove: Origine de la langue et de la race Wolof' (1948).[3] Dalam esai ini, Diop mengungkapkan latar belakang dia untuk menjelaskan sejumlah Wolof (bahasa kerajaan Cayor di Senegal) dan rumpun bahasa Mesir kuno (hubungan kata-kata yang memiliki akar kata yang sama). Dia selanjutnya mencari bukti-bukti untuk mengukuhkan klaim bahwa peradaban Afrika berasal dari Mesir dalam penelitian doktoralnya, dan meskipun tesis doktornya tersebut ditolak lantaran terlalu polemis, dia menerbitkan banyak bagiannya dengan judul *Nations nègres et culture* (1955, terj. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?*). Karya ini sedikit mengejutkan kalangan intelektual Afrika berbahasa Prancis dan memiliki peran penting dalam mengembangkan sejarah Afrika pasca perang.

Nations nègres et culture terbagi menjadi dua bagian; *pertama*, uraian bahwa peradaban Afrika berasal dari peradaban Mesir; dan *kedua*, uraian tentang isu-isu pokok dalam perjuangan kemerdekaan Afrika pada 1950-an. Pada bagian pertama, Diop menegaskan bahwa banyak bukti menunjukkan bahwa peradaban Mesir kuno adalah Negroid. Selanjutnya, dia mengatakan bahwa peradaban Mesir kuno merupakan peradaban pertama, dan bahwa ia membentuk peradaban-peradaban utara. Menurut Diop, matematika Pitagoras, Agama Yahudi, ajaran Islam, dan sains modern seluruhnya memiliki akar mereka dalam pemikiran Mesir. Ini tidak diketahui dunia Barat, tegasnya, karena:

> Keinginan untuk melegitimasi kolonisasi dan perdagangan budak – dengan kata lain, kondisi sosial Negro di dunia modern – memicu seluruh literatur untuk mendeskripsikan sifat inferior terkenal orang-orang kulit hitam.[4]

Ilmu pengetahuan Barat terus mengingkari warisan budaya Afrika kulit hitam. Diop bahkan melangkah jauh dengan menyatakan bahwa hancurnya mayat menyebabkan sedikit sekali jumlah mumi Negro. Namun, dia juga memberikan argumen-argumen yang lebih konstruktif – misalnya, menyebutkan banyak persamaan budaya dan bahasa antara peradaban Mesir kuno dan peradaban Negro Afrika saat ini. Ini termasuk persamaan pandangan-pandangan tentang totem, khitan, kosmologi, monarki dan kasta. Pada bagian kedua Diop menegaskan bahwa peninjauan ulang terhadap masa lampau tidak hanya akan menaikkan kebanggaan orang-orang Afrika, tetapi juga akan membantu mereka untuk membentuk sebuah kebudayaan

yang satu yang akan memberi manfaat bagi seluruh manusia. Diop tidak menjelaskan kepada kita bagaimana kebudayaan Afrika yang satu tersebut akan bermanfaat bagi dunia, namun bahasa, menurutnya, akan memainkan peran krusial dalam perjuangan mewujudkan persatuan. Untuk mendorong persatuan, bahasa harus cukup fleksibel untuk mengakomodir konsep-konsep modern.

Diop merevisi banyak tema yang tertera dalam *Nations nègres et culture* dalam *L'unitè culturelle de l'Afrique noire* (1959, terj. *The Cultural Unity of Black Africa*). Dia juga memberikan statemen yang barangkali paling jelas tentang tesis 'dua ayunan' (*'two cradles'*)-nya. Para pemikir Barat seperti Friedrich Engels, kata Diop, telah lama menegaskan bahwa matriarki merupakan tahap pertengahan dalam sejarah keluarga. Menurut Diop, ini merupakan klaim eurosentris yang digunakan untuk merendahkan masyarakat-masyarakat Afrika yang secara tradisional matriarkal. Dia sebaliknya mendukung ide mengenai 'dua ayunan' keluarga; dia mengatakan:

> ketimbang sebuah transisi universal dari matriarki ke patriarki, manusia telah sejak awal terbagi ke dalam dua ayunan yang khas secara geografis, ayunan pertama memungkinkan berkembangnya matriarki dan ayunan kedua memungkinkan berkembangnya patriarki, dan dua sistem tersebut saling bertemu dan bahkan saling bertentangan dalam masyarakat-masyarakat yang berbeda, pada masyarakat tertentu keduanya saling tumpang tindih atau bahkan saling berhadapan. (*The Cultural Unity of Black Africa*, hal. 26)

Ayunan Indo-Eropa utara memiliki kondisi-kondisi material yang menimbulkan pola hidup nomaden, semen-

tara ayunan Afrika memiliki kondisi-kondisi material yang membentuk pola hidup pertanian menetap. Kondisi-kondisi ini menyebabkan yang satu menjadi patriarkal dan yang lain matriarkal. Bentuk-bentuk pengaturan keluarga seperti ini, pada gilirannya, memiliki peran besar dalam membentuk budaya-budaya tertentu. Misalnya, Diop berpendapat bahwa dua ayunan ini menimbulkan pandangan-pandangan yang berbeda mengenai pernikahan, pemeliharaan anak, kepemilikan, pewarisan, dan dosa (*ibid.*, bab 5).

Pada 1960, Diop mengajukan sebuah tesis baru, dan pada saat itu dia menerima *doctorat de letters*-nya. Sebuah versi ringkas tesisnya itu terbit dengan judul *L'Afrique noire précoloniale* (terj. *Precolonial Black Africa*). Dalam buku ini, Diop menggunakan sumber Arab pertengahan untuk menggambarkan keadaan sosial, politik, dan ekonomi prakolonial kerajaan-kerajaan Afrika barat, yaitu Ghana, Mali dan Songhai. Selain itu, dia menjelaskan kesamaan-kesamaan keadaan sosial, politik, dan ekonomi prakolonial mereka dengan keadaan sosial, politik, dan ekonomi prakolonial kerajaan Cayor di Senegal. Tujuannya bukan terutama untuk mengulas peristiwa-peristiwa sejarah atau membuat kronologi, namun lebih untuk menunjukkan adanya kesamaan dan kesinambungan warisan sejarah di antara orang-orang Afrika Barat Sahelian (*Precolonial Black Africa*, hal. 147-148). Menimba ide-ide para sejarawan *'Annales'* seperti Ferdinand Braudel, dia menggunakan pendekatan ini untuk menulis sejarah *historie non événementielle*: deskripsi 'tanpa peristiwa' tentang struktur politik dan ekonomi masyarakat jangka panjang. Dia menulis:

> Sampai kini sejarah Afrika kulit hitam ditulis dengan tanggal-tanggal sekering faktur grosir tanpa sedikit pun usaha untuk menemukan kunci yang membuka pintu buat intelejensi, buat pemahaman terhadap masyarakat Afrika.[5] (*Precolonial Black Africa*, hal. 5)

Maksud Diop adalah bahwa para sarjana Afrika, ketika mengkaji peristiwa-peristiwa, cenderung untuk mengamati masa modern di mana ada interaksi antara orang-orang Afrika dan orang-orang Eropa. Para sejarawan seperti itu, dalam pandangannya, hanya menghasilkan kronik asal-asalan yang mencerminkan perspektif Eropa semata. Menurut Diop langkah pokok untuk memahami masyarakat Afrika adalah menganalisis perubahan sosial, ekonomi, dan budayanya yang berjangka panjang. Ini hanya mungkin jika seseorang mengamati perubahan-perubahan jangka panjang tersebut hingga dia mendapatkan pengetahuan tentang sebuah kekayaan budaya yang padanya Afrika kulit hitam menegaskan diri. Misalnya, dalam *Civilisation ou barbarie* (1981, terj. *Civilisation or Barbarism*), Diop menegaskan bahwa pendekatannya memungkinkannya untuk menyangkal pernyataan Marx bahwa masyarakat Asia-Afrika adalah jumud dan tidak memiliki karakteristik yang dibutuhkan oleh aktivitas revolusi (bab 8-11; lihat juga *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?* 1967, sebagian diterjemahkan dalam *Soulbook*).

Pada 1961, Diop kembali ke Senegal, yang kini merdeka. Dia langsung terlibat dalam gerakan politik dan membentuk partai oposisi, Bloc des Masses Sénégalaises (BMS). Pada 1962 dia ditangkap dan dijebloskan ke penjara. Dengan ab-

sennya dia, BMS bubar. Dia dibebaskan, dan pada 1965 dia mendirikan Front National du Sénégal. Partai ini dilarang, bersama partai-partai oposisi lainnya. Pada 1973 larangan tersebut dicabut dan dia membentuk kelompok kepentingan ketiga, Rassemblement National Démocratique (RND). Pada 1981, RND menjadi partai politik.

Sepanjang keterlibatan politiknya, Diop juga bekerja keras untuk mendirikan laboratorium radio-carbon agar dia bisa melakukan penelitian arkeologi dan fisika; pada akhirnya laboratorium tersebut dibuka di Institute Fondemental d'Afrique Noire (IFAN) di Dakar pada 1971. Diop terus mempublikasikan pandangannya mengenai eksistensi dulu kala Afrika dan tahun 1971 dia terpilih menjadi wakil ketua Komisi Ilmiah UNESCO untuk penulisan sejarah Afrika. Pada 1982, Diop diangkat menjadi dosen sejarah di Universitas Dakar, sebuah posisi yang dia jabat hingga kematiannya pada 1986.

Pada 1960-an, pengaruh karya-karya Diop terbatas pada dunia berbahasa Prancis; karya-karyanya dikritik oleh para Afrikanis Prancis terkemuka seperti Raymond Mauny, Jean Suret-Canale, Jean Devisse, dan Louis-Vincent Thomas. Meskipun para kritikus ini dan setelah mereka mengakui nilai karya-karyanya buat orang Afrika kulit hitam sebagai 'mitologi yang secara politik berguna'[6] dalam rangka mempromosikan persatuan Afrika, keberatan-keberatan diajukan terkait dengan konsentrasi Diop yang hampir penuh (eksklusif) terhadap perkembangan sosial dan politik jangka panjang, konstruksinya mengenai sejarah Afrika dengan perangkat-perangkat intelektual Eropa, dan warna polemis tulisan-tulisannya.

Pada contoh pertama, kritik diarahkan kepada pengabaian Diop terhadap peristiwa-peristiwa sejarah demi konsentrasi terhadap perubahan-perubahan politik dan ekonomi jangka panjang. Para penulis seperti Diouf dan Mbod mengatakan bahwa ketika menulis sejarah jangka panjang yang mengabaikan peristiwa-peristiwa, Diop bermasalah lantaran menyuguhkan sebuah karya yang menegaskan homogenitas waktu dan ketunggalan perspektif.[7] Sejarah, sebagaimana Braudel dan para sejarawan *'Annales'* lain menegaskan, memuat apa pun dari peristiwa-peristiwa yang sangat cepat sampai perubahan-perubahan lingkungan yang sangat lamban dan menegaskan pluralitas waktu dan perspektif. Namun itu adalah obsesi Barat akan *histoire événementielle*, jawab Diop, yang telah memunculkan sejumlah kesalahpahaman terhadap karyanya:

> Perbedaan sikap intelektual antara peneliti Afrika dan Eropalah yang sering menyebabkan kesalahpahaman-kesalahpahaman mengenai interpretasi fakta dan arti penting relatifnya ini. Keingintahuan ilmiah peneliti Eropa terhadap data-data Afrika pada dasarnya bersifat analitis. Lantaran memandang sesuatu dari luar (eksterior), sering tidak berminat untuk membuat sintesis, peneliti Eropa pada dasarnya mencurahkan diri mereka kepada analisis-mikro eksklusif yang kurang lebih tendensius ketika memandang fakta-fakta dan untuk jangka waktu yang tak terbatas melewatkan tahap sintesa. Peneliti Afrika tidak percaya terhadap aktivitas 'ilmiah' yang tujuannya tampak untuk menghancurkan kesadaran sejarah kolektif Afrika lewat kepicikan rincian ini. (*Antériorité des civilizations nègres*, dalam *Soulbook*, hal. 26)

Diop ingin agar para sejarawan Afrika menjauhi dua sikap ekstrem tersebut (*ibid.*, catatan nomor 1), namun jelas,

mereka harus mencurahkan diri kepada 'sejarah-makro' demi membebaskan sejarah Afrika dari versi peristiwa-peristiwa buatan penjajah yang penuh distorsi.

Meskipun ada banyak simpati yang diekspresikan oleh para sarjana Barat terhadap ide penulisan sejarah Afrika oleh orang Afrika sendiri, namun beberapa dari mereka mengatakan bahwa para sejarawan seperti Diop, ketika mencari struktur-struktur negara dalam masa lalu Afrika untuk mendukung usaha-usaha pembentukan bangsa kontemporer, telah mengambil ide-ide yang pada akhirnya asing bagi pengalaman sejarah Afrika, seperti ide-ide yang disuguhkan oleh Marx.[8] Diop telah dikritik, sebagaimana Duvignard menyatakan, lantaran menggunakan istilah-istilah *debatable* seperti 'feodalisme', 'sosialisme' dan matriarki seakan-akan istilah-istilah tersebut menggambarkan realitas-realitas yang sifatnya universal.[9] Bernal melihat soal ironis ini sebagai bukti kontrol yang Eropa lanjutkan untuk menekan bekas koloni-koloninya:

> Umumnya, kemunculan institusional orientalisme pasti - setidaknya di Inggris dan Prancis- dihubungkan dengan ekspansi dahsyat kolonialisme dan bentuk-bentuk lain dominasi terhadap Asia dan Afrika yang terjadi pada saat yang sama. Orientalisme bukan hanya sebuah pengetahuan sistematis tentang orang-orang non-Eropa dan bahasa mereka yang dibutuhkan untuk mengontrol orang-orang tersebut namun juga sebuah pengetahuan tentang kebudayaan mereka, dengan membekukan dan mengkategorikan kebudayaan mereka, yang menjamin bahwa mereka hanya bisa mempelajari kebudayaan mereka sendiri melalui pengetahuan orang-orang Eropa. Ia pun memberi akses elite kolonial ke negeri-negeri metropolitan, yang semakin berperan penting

> dalam penerusan hegemoni kultural Eropa sejak tumbangnya kolonisasi langsung pada paro kedua abad XX.[10]

Akhirnya, menurut sejumlah sejarawan Barat, Diop dianggap telah menciptakan sebuah mitologi nasionalis atau pan-Afrika dengan mengorbankan semangat ilmiah. Immanuel Geiss, misalnya, menyatakan bahwa karya Diop tidak lebih dari sekedar reaksi yang dipicu oleh rasa inferior di hadapan peradaban Barat, dan sama perannya seperti ideologi-ideologi nasionalis Eropa abad XVIII - yang berperan dalam penyesuaian ulang kultural untuk masuk dunia modern.[11] Mary Lefkowitz memiliki pandangan yang sama:

> "Afrosentrisme tidak hanya mengajarkan kebohongan; ia mendorong orang untuk mengabaikan kronologi yang dikenal, untuk mengabaikan pencarian bukti material, untuk hanya memilih fakta yang sesuai, dan untuk menciptakan fakta kapan pun jika diperlukan... Singkatnya, mitos Afrosentris tidak mendidik para pengikutnya. Sebaliknya, ia terus memelihara ketidaktahuan para pengikutnya, tentang jalan yang sesungguhnya dari sejarah dan sekaligus fakta bahwa orang senantiasa bisa belajar dari kebudayaan-kebudayaan selain kebudayaan mereka sendiri."[12]

Usaha-usaha Diop untuk menciptakan sebuah nasionalisme pan-Afrika melalui penulisan sejarah Afrika juga telah dikritik di Eropa di paro akhir abad XX. Diop ingin berdialog dengan, dan akhirnya diterima oleh, para akdemisi Afrika dan Eropa, tetapi dia tetap bersikukuh bahwa para sejarawan Afrika harus polemis:

> Sejarawan harus, pada tahap pertama, mengorganisir fakta-fakta secara alamiah, dan pada wilayah ini rasa puas diri sedikit pun tidak dibolehkan. Cara di mana kebenaran ilmiah tanpa bias harus ditampilkan tergantung pada lingkungan, sebab dalam tatanan ilmu humaniora, menunjukkan kebenaran adalah satu hal dan menjadikan kebenaran tersebut segera diterima adalah hal yang lain lagi. Oleh karena itu, pada tahap kedua dan tanpa merusak nilai ilmiah teori, *sejarawan berhak menggunakan polemik* untuk menghilangkan pandangan yang salah dari manusia, untuk merusak superstruktur yang hanya tampak ilmiah – dan akhirnya untuk membangkitkan semangat yang lesu.[13]

Meskipun karya-karya Diop umumnya disambut oleh apa yang dia sebut 'kebisuan *qualified*' (*'qualified silence'*)[14] di Eropa, banyak antusiasme ditunjukkan atas ide-idenya oleh para sejarawan Afrika berbahasa Prancis dan juga oleh para sejarawan Afro-Amerika. Téophile Obenga, sejarawan Senegal, telah berusaha memperbaiki dan mengembangkan ide-ide Diop, dan sejumlah terjemahan Inggris dari karya-karya Diop telah dipersiapkan di Amerika Serikat. Di Afrika dan Amerika Serikat, tampak banyak sejarawan telah mencamkan pernyataan Diop bahwa 'telah tiba waktunya kita sadar bahwa orang lain tidak bisa lagi mengajari kita tentang Afrika.[15] []

Catatan

[1] W. Soyinka, *Myth, Literature, and the African World*, Cambridge: Crambridge University Press, 1976, hal. 105.

[2] C. Finch, 'Further Conversations with Pharoah (sambungan pembicaraan dengan Pharoah), dalam I. van Sertima dan L. Williams (eds), *Great African Thinkers: Cheikh Ananta Diop*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, hal. 229.

[3]*Présence Africaine*, 1948, 4: 672-684 dan 5: 848-853.

[4] Dikutip dalam J. G. Spady, 'The Changing Perception of C. A. Diop and his Work: the Preeminence of a Scientific Spirit', dalam I. van Sertima dan L. Williams (ed.), *Great African Thinkers*, hal. 97.

[5] Ini hanya beberapa tahun setelah usaha-usaha K. O. Dike's dan B. A. Ogots untuk membuat sebuah disiplin tersendiri tentang sejarah Afrika di Nigeria dan Kenya. Mengenai hal ini, lihat R. July, *An African Voice: the Role of Humanities in African Independence*, Durham, NC: Duke University Press, 1987, hal. 129-156, 177-197.

[6] C. Grey, Conceptions of History: Cheikh Ananta Diop and Théophile Obenga, London: Karnak Press, 1989, bab 1.

[7] Lihat M. Diouf dan M. Mbodj, 'Senegalese Historiography: Present Practices and Future Perspectives', dalam B. Jewsiewicki dan D. Newbury (ed.), *African Historiography: What History for Which Africa?* London: Sage Publications, 1986, hal. 212.

[8] Lihat, C. Neale, *Writing 'Independent' History: African Historiography 1960-1980*, London: Greenwood Press, 1985, hal. 125-150.

[9] J. Duvignard, 'Idéologies Africaines: Critique de L'Afrique Noire Précoloniale et L'Unité Culturelle', *Preuves*, 1960, 113: 84-.

[10] M. Bernal, Black Athena, the Afroasiatic Roots of Classical Civilization, jilid 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987, hal. 236.

[11] I. Geiss, *The Pan-African Movement*, terj. A. Kemp, London: Methuen, 1974, hal. 318-319.

[12] M. Lefkowitz, Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History, New York: Basic Books, 1996, hal. 157-158.

[13] Dikutip dalam J. Spady (1972), 'Negritude, Pan Banegritude and the Diopian Philosophy of History', dalam *A Current Bibliography on African Affairs*, hal. 26.

[14] C. Finch (1987) 'Meeting the Pharoah: Conversations with Cheikh Anta Diop', dalam *Cheikh Anta Diop: Great African Thinkers*, jilid 1, hal. 30.

[15] C. A. Diop (1987) 'Nile Valley Executive Committee Interviews Diop', dalam *Cheikh Anta Diop*, hal. 291.

Karya Penting Diop

The African Origin of Civilisation: Myth or Reality?, terj. M. Cook, Westport, CT: Lawrence Hill, 1974.

The Cultural Unity of Black Africa: the Domains of Patriarchy and Matriarchy in Classical Antiquity, terj. anonim, Chicago, IL: Third World Press, 1978.

Precolonial Black Africa, terj. anonim, Westport, CT: Lawrence Hill & Company, 1987.

Black Africa: the Economic and Cultural Basis for a Federated State, terj. H. J. Salemson, Wesport, CT: Lawrence Hill & Company, 1978.

Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique? sebagian diterjemahkan dalam *Soulbook: the Revolutionary Journal of the Black World*, jilid 2(4), 1969.

Civilisation nor Barbarism: Anthropology without Compromise, terj. Y.-L.M. Ngemi, New York: Lawrence Hill, 1991.

'Origin of the Ancient Egyptians', dalam G. Mokhtar (ed.), *General History of Africa II, Ancient Civilisations of Africa*, Paris/Berkeley, CA: UNESCO/University of California Press, 1987, hal. 27-57.

Lihat Pula

Braudel, Marx, Woodson.

Sumber lanjutan

Bernal, M., *Black Athena, the Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, jilid 1, *The Fabrication of Ancient Greece*

1785-1985, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

Collins, R. O., *Problems in African History*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979.

Geiss, I., *The Pan African Movement*, terj. A. Kemp, London: Methuen, 1974.

Gray, C., *Conceptions of History: Cheikh Anta Diop and Théophile Obenga*, London: Karnak House, 1989.

Howe, S., *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*, New York: Verso, 1998.

Jewsiewicki, B. dan Newbury, D. (ed.), *African Historiographies, What History for Which Africa?* London: Sage, 1986.

July, R., *An African Voice: the Role of Humanities in African Independence*, Durham, NC: Duke University Press, 1987.

Lefkowitz, M, *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach History as Myth*, New York: Basic Books, 1996.

Neale, C., *Writing 'Independent' History: African Historiography 1960-1980*, London: Greenwood, 1985.

Obenga, T., *L'Afrique dans l'antiqué, Egypte pharaonique-Afrique noire*, Paris: Présence Africaine, 1973.

Présence Africaine, 1989, nomor 149-150.

Sartre, J-P. dan Senghor, L. S., *Orphée noire: Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris: Presses universitaires de France, 1948.

Soyinka, W., *Myth, Literature, and the African World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Van Sertima, I. dan Williams, C. (ed.), *Great African Thinkers*, jilid 1, *Cheikh Anta Diop*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.

G. R. Elton

(1921-1994)

Pada umumnya orang beranggapan bahwa penelitian sejarah radikal membutuhkan prinsip-prinsip historiografi yang radikal pula. Namun, tulisan-tulisan sejarawan Inggris Geoffrey Rudolf Elton menunjukkan kepada kita bahwa pendapat tersebut tidak selalu benar. Dalam karirnya selama empat puluh tahun, Elton mengartikulasikan dan menggunakan 'banyak pandangan dan praktik lama' serta memunculkan revolusi dalam sejarah Tudor.

Geoffrey Rudolf Ehrenberg (1921-1994), anak tertua Eva Dorothea Sommer dan sejarawan kuno Victor Ehrenberg, pertama kali tinggal di Frankfrut dan kemudian pindah ke Prague. Pada 1939, keluarga Ehrenberg pindah ke Britania dengan biaya dari Society for the Protection of Sci-

ence and learning (SPL). Geoffrey dan kakaknya Lewis belajar di Rydal School, sebuah sekolah Metodis di Calwyn Bay, Wales utara. Meskipun tidak begitu pintar berbahasa Inggris, mereka berkembang cepat dan menjelang 1941, Geoffrey menjadi asisten pengajar dalam bidang sejarah, bahasa Jerman, dan matematika.[1] Ketika tidak mengajar, dia belajar untuk gelar eksternal dalam disiplin sejarah klasik di Universitas London. Setelah menyelesaikan strata pertama, Geoffrey bergabung dengan British Army (Angkatan Darat Inggris) dan mengubah namanya menjadi Elton lantaran perintah Army Council (Dewan Angkatan Darat). Hingga 1946, dia berada di Resimen East Surrey dan Korps Intelijen. Setelah perang, Elton memulai penelitian doktoralnya dalam bidang sejarah Inggris di Universitas London. Di Bawah bimbingan sejarawan Tudor yang terkemuka, J. E. Neale, Elton mulai menyelidiki dokumen-dokumen yang berhubungan dengan administrasi Thomas Cromwell, seorang menteri Henry VIII yang menjabat sejak 1531 hingga eksekusinya pada 1540. Tesis finalnya, 'Thomas Cromwell, Aspects of his Administrative Work', berisi ide-ide yang mendasari seluruh karya sejarah dia selanjutnya. Setelah strata doktornya selesai, dia mengajar sebentar di Universitas Glasgow sebelum akhirnya mengajar di Universitas Cambridge. Elton mengajar di Cambridge hingga masa pensiunnya pada 1988, dan berkembang dari menjadi asisten dosen hingga menjadi profesor sejarah modern.

Inti tulisan sejarah Elton tersebut adalah pandangan bahwa Thomas Cromwell adalah arsitek 'revolusi Tudor dalam pemerintahan'. Masa Tudor, menurut Elton, bukan masa despotisme:

> ia adalah masa ketika orang siap untuk diperintah, dan ketika kestabilan dan perdamaian tampak lebih penting ketimbang prinsip-prinsip dan hak-hak. Yang membedakan Tudor dari para pemimpin Eropa masa itu, yang menghadapi masalah yang sama, hanyalah bahwa para pemimpin Eropa tersebut memberikan perdamaian dan kestabilan tanpa despotisme - tepatnya, tanpa persenjataan seorang despot. (*The Tudor Revolution in Government*, hal. 1-2)

Ini adalah sebuah masa di mana Thomas Cromwell menarik keuntungan dari rencana Henry VIII untuk lepas dari gereja di Roma. Dia mengenalkan banyak perubahan administrasi hingga menjelang 1603 'Elizabeth menyerahkan kepada penggantinya sebuah negeri yang diatur dengan administrasi modern (*ibid.*, hal. 7). Tesis Elton tersebut radikal, karena beberapa sejarawan menyatakan bahwa akar-akar pemerintahan modern bisa dilacak pada 1530-an merupakan pemerintahan modern, dan mereka tidak menganggap Henry VII sebagai arsitek perubahan. Sebagaimana dia menulis dalam ulasan tentang sebuah karya sebelumnya tentang sejarah Tudor:

> Yang harus diketahui . . . adalah bahwa tidak ada soal mengenai pembetulan poin-poin rinci atau penemuan kembali fakta-fakta baru. Keseluruhan ide-ide mendasar, keseluruhan kerangka referensi, telah dibuang. ('Renaissance Monarchy?' dalam *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, jilid 1, hal. 39)

Elton menguraikan tesisnya dalam serangkaian artikel dan dua buku daras laris, *England under the Tudors* (1956) dan *The Tudor Constitution* (1960), dan jauh sebelum me-

yakinkan para sarjana dan juga masyarakat bahwa revolusi Cromwell merupakan peristiwa Inggris paling penting di abad XVI. Meskipun ide-ide Elton telah mapan, kritik tetap muncul. Misalnya, Penry Williams dan G. L. Harris berpendapat bahwa Elton mengabaikan preseden-preseden abad pertengahan ketika meneliti kebijakan-kebijakan Cromwell, dan J. J. Scarisbrick, mantan murid Elton, selanjutnya mengatakan bahwa Henry III adalah arsitek utama pembaruan-pembaruan administrasi.[2]

Bersikeras, Elton menegaskan dalam the 1972 Ford Lectures di Universitas Oxford bahwa kedaulatan hukum (*rule of law*) telah tegak pada 1530-an karena kepemimpinan Cromwell menjamin bahwa 'tidak ada *holocaust* maupun kekuasaan teror' dalam merespons gejolak masyarakat (*Policy and Police*, 1972, hal. 399-400). Buku dia selanjutnya, *Reform and Renewal* (1973), membahas pembaruan-pembaruan yang Cromwell lakukan di Parlemen, The Sheep and Enclosure Act (Akta tentang Biri-biri dan Pekarangan), sebuah undang-undang baru tentang rakyat miskin, dan statuta-statuta yang secara radikal mengubah hukum pertanahan. Meskipun inti pemikiran Elton tetap sama, namun penggambarannya terhadap Cromwell sedikit berubah. Cromwell, tulis Elton, tidak sesekuler dan sekejam anggapan awal saya', rencana-rencananya untuk mereformasi gereja Inggris tampak didasari oleh pandangan Protestan dan humanisme (*Reform and Renewal*, hal. vii-viii). Penggambaran Cromwell sebagai humanis Protestan ini bahkan lebih jelas dalam karya selanjutnya *Reform and Reformation* (1977). Dalam karya ini, Elton meninjau ulang penilaiannya terhadap capaian-capaian Cromwell sebagai 'revo-

lusi'. Pembaruan-pembaruan Cromwell, menurut Elton, bukan tanpa preseden. Walaupun begitu, pembaruan-pembaruan tersebut tetap penting. Oleh karena itu dalam *Reform and Reformation* 'revolusi Tudor' direvisi menjadi sebuah masa *reformasi* radikal. Elton tidak menganggap pandangan baru itu sebagai penghapus buat pandangan sebelumnya. Lebih tepatnya, Dia menganggapnya adalah sebuah 'prakiraan cuaca' yang berbeda dari 'prakiraan-prakiraan' sebelumnya (*Reform and Reformation.* hal.v).

Para penulis seperti Brendan Bradsaw dan J. A. Guy menyambut baik revisi Elton terhadap tesis revolusinya tetapi masih meragukan penggambarannya terhadap Cromwell, Henry VIII, Cardinal Wolsey, dan Thomas More. Pada 1986, enam penulis, termasuk para mantan murid Elton, menerbitkan *Revolution Reassessed: Revisions in History of Tudor Government and Administration.*[3] Dalam karya tersebut, mereka mempertanyakan penelitian Elton mengenai pengadilan, Privy Council (Dewan Intelijen), dan keuangan negara, serta penekanannya terhadap Cromwell. Elton menolak kritik-kritik ini, dan tetap berpandangan sampai dia meninggal bahwa reformasi keuangan 1530-an menandai awal pemerintahan modern. Sebagaimana J. A. Guy menyatakan, tampaknya Elton beranggapan bahwa pengkritiknya yang paling berpengaruh adalah dirinya sendiri.[4] Elton sangat keras terhadap dirinya sendiri dan terhadap orang-orang yang memiliki ide yang berseberangan dengannya (untuk sebuah contoh kritik-diri Elton, lihat, *Reform and Reformation*). Tulisan-tulisannya dihujani kritik tajam oleh para penulis ternama, termasuk Lawrence Stone, Christopher Hill, G. M. Trevelyn, R. H. Tawney, J. E. Neale, E. H. Carr,

Arnold Toynbee, Heidegger, Adorno, Saussure, Barthes, Gadamer, Derrida, Foucault, Hayden White, Dominick La Capra, dan David Harlan. Dari kritik tajam para penulis inilah kita bisa mengetahui dengan jelas pandangan Elton tentang hakikat sejarah.

Studi sejarah, tegas Elton dengan penuh semangat dalam karya-karya historiografinya, harus direbut kembali setidaknya dari tujuh kelompok orang. *Pertama,* para amatir, yang melihat masa lalu 'lewat tirai luar yang tersulam dari ketidaktahuan dan ketakjuban (*The Practice of History*, 1967, hal.18). Orang-orang tersebut yang melihat hal-hal luar biasa dalam hal-hal yang biasa dan sebaliknya, tidak bisa merumuskan pertanyaan-pertanyaan penting tentang masa lampau, tidak bisa mengukurnya berdasarkan ukuran-ukuran masa lampau itu sendiri, dan cenderung sentimental. *Kedua*, mereka yang mengadopsi pandangan dan metode disiplin lain tanpa pertimbangan kritis. Meskipun Elton tidak menentang usaha menggalakkan cara-cara baru dalam penelitian sejarah, namun dia berpandangan bahwa 'ketika skema yang didapatkan dari luar menjadi doktrin, seperti yang sering terjadi, ia akan melemahkan studi sejarah lantaran mereduksi sejarah menjadi gudang contoh-contoh yang disortir dan didistorsi untuk menopang skema' (*ibid.*, hal. 35-37). Terkadang, sejarawan juga terkurung dengan ide-ide yang telah tidak dipercaya di disiplin asal mereka (lihat *Which road to the Past?*, 1983). *Ketiga*, mereka yang mencari generalisasi semisal hukum di masa lalu dengan harapan mereka mampu membuat prediksi tentang masa depan. Sejarawan, Elton mengakui, memang membuat generalisasi. Tanpanya sejarawan tidak akan bisa mendeskripsikan

masa lalu kepada orang lain. Tetapi peristiwa dan orang adalah *individual* dan *partikular*, seperti entitas-entitas yang berbeda dari jenis yang sama, entitas-entitas yang tidak sepenuhnya identik (*The Practice of History*, hal. 11). Pencarian hukum-hukum yang menjelaskan perilaku kita, menurut Elton, memberi kita pembenaran untuk mengatakan bahwa kita tidak bisa menghindari perilaku-perilaku buruk kita. Dalam pandangannya, ini juga bertentangan dengan 'hakikat studi sejarah' lantaran melibatkan penalaran dari 'apa' kepada 'apa yang mungkin terjadi darinya?' bukan dari 'apa' kepada 'bagaimana ia terjadi'. Namun, usaha untuk menemukan hukum-hukum akan berakhir dengan kekecewaan karena sejarah menunjukkan perilaku dan pikiran manusia yang tidak dapat diprediksi:

> Tidak ada manusia yang tidak merasakan pengaruh kondisi di dalamnya mereka bergerak, tetapi mereka pun melampaui kondisi mereka dan pada gilirannya mereka memengaruhinya: apa yang mereka lakukan di dalam dan terhadapnya tetap bisa dijelaskan namun tidak bisa diprediksi. (*Return to Essentials*, 1991, hal. 8)

Keempat, mereka yang 'mencari aman' dalam kerangka teori. Meskipun teori-teori memungkinkan membentuk 'bangunan-bangunan besar yang tampak mengagumkan', mereka menjelaskan kepada kita lebih tentang masa kini ketimbang masa lalu. Menurut Elton tidak diragukan bahwa teori-teori dipaksakan terhadap masa lalu: mereka tidak tumbuh dari masa lalu tersebut. Lebih lanjut, dalam pandangannya 'seluruh pertanyaan disusun sedemikan rupa untuk menopang teori, dan semua jawaban ditentukan

olehnya (*ibid.*, hal. 16). Mereka yang terpedaya oleh teori cenderung untuk taklid buta terhadapnya:

> membutuhkan revolusi mental yang sederajat dengan konversi agama untuk memisahkan si pemeluk dari teorinya, dan perubahan hanya terjadi jika teori lain siap untuk memikat si murtad. (*ibid.*, hal. 23)

Misalnya, sejarawan Marxist berpegang teguh pada pandangan bahwa Inggris abad XVII memperlihatkan tumbuhnya dasar-dasar kapitalis meskipun bukti-bukti yang ada menunjukkan hal yang sebaliknya (*ibid.*, hal. 17-18; *The Practice of History*, hal. 36-37, 43-47). Kita harus juga mencurigai, tegas dia, para filsuf dan teoretikus yang menulis tentang sejarah dengan penuh percaya diri sementara mereka tidak pernah melakukan penelitian sejarah.

Kelima, mereka yang menulis sejarah 'dengan orientasi masa kini'. Orang-orang tersebut memilih dari masa lalu hal-hal yang cocok dengan keprihatinan sekarang. Setiap pemanfaatan terhadap masa lalu dalam cara yang seperti itu, menurut Elton, adalah 'patut dicurigai dan berbahaya'. Jika masa lalu harus dipahami, ia harus dipahami sesuai dengan termnya sendiri dari 'dalam'. Jika dilakukan dengan benar, studi sejarah akan membekali kita dengan 'pemahaman yang lebih luas dan lebih dalam tentang kemungkinan-kemungkinan yang terbentang dalam pemikiran dan tindakan manusia ketimbang pemahaman yang pernah kita dapatkan dari pengalaman kita sendiri yang terbatas' (*Return to Essentials*, hal. 8).

Keenam, mereka yang menggunakan sejarah untuk mendukung mitos. Meskipun mitos-mitos seperti itu memberi

kita kenyamanan, namun argumen-argumen yang diajukan untuk merevisi sejarah Irlandia dan Nazi membuktikan kepada kita bahwa mereka juga bisa berbahaya. Para sejarawan, kata Elton, harus mencari kebenaran tanpa lelah, meskipun mereka tidak sedikit pun memperoleh kenyamanan dengan melakukan itu (*Return to Essentials*, hal. 44-49).

Terakhir, mereka yang telah:

> Memegang teguh pandangan yang berkembang di kalangan mazhab sastra bahwa studi objektif adalah sesuatu yang mustahil dan bahwa para sejarawan oleh karena itu tidak akan pernah sampai pada sesuatu yang telah lama menjadi ambisinya. (*Return to Essentials*, hal. 26)

Menurut Elton, jika sejarawan menerima pandangan bahwa masa lalu tidak bisa 'benar-benar diketahui', maka studi terhadap masa lalu akan menjadi kasus 'apa pun diperkenankan' (*'anything goes'*), di mana semua catatan dan kisah dianggap bisa diterima dan makna ditentukan oleh pembaca, atau tidak lebih dari studi tentang cara sejarawan menulis tentang masa lalu. Elton tampak ditakutkan oleh kemungkinan-kemungkinan ini:

> Kita berjuang untuk menyelamatkan kehidupan para pemuda yang dikepung oleh para penggoda jahat yang mengklaim memberikan bentuk-bentuk pemikiran yang lebih tinggi dan kebenaran dan pandangan yang lebih dalam." (*Return to Essentials*, hal.41)

Meskipun Elton tidak berpandangan bahwa para sejarawan bisa membersihkan diri mereka dari prasangka

dan asumsi, dia tetap berkeyakinan bahwa pengetahuan yang objektif mungkin untuk dicapai. Ini karena bahan kajian sejarawan memiliki 'realitas mati yang bebas dari penyelidikan'. Sejarawan tidak bisa mengetahui semua yang telah terjadi pada masa lalu, tetapi ada kebenaran yang bisa ditemukan seandainya kita berusaha untuk menemukannya (*The Practice of History*, hal. 73-74).

Di atas pondasi kepastian inilah Elton membangun pandangannya mengenai sejarah. Para sejarawan 'profesional', menurut Elton, bisa sampai pada kebenaran masa lampau, 'batin' masa lampau, lewat penelitian yang cermat terhadap sumber-sumber sejarah (lihat, misalnya, *Return to Essentials*, hal. 52-53). Agar sampai pada kebenaran, mereka harus memenuhi tiga prinsip. *Pertama*, mereka harus menjamin bahwa pertanyaan yang mereka ajukan terhadap bukti tidak diarahkan terhadap jawaban yang telah ada dalam pikiran mereka. *Kedua*, mereka harus selalu membuka diri terhadap pemikiran lain dan berusaha untuk selalu memperbarui ide-ide mereka. *Ketiga*, mereka harus berusaha untuk menjelaskan ide-ide mereka kepada orang lain dengan cara yang bisa dimengerti (*ibid.*, hal.66-69; *The Practice of History*, hal. 88-141). Prinsip-prinsip tersebut, tegas Elton, harus tertanam dalam diri pengkaji sejarah. Ini bisa dilakukan, kata Elton dalam bab terakhir *The Practice of History*, lewat aktivitas-aktivitas yang melibatkan pemecahan masalah, penalaran, pembacaan yang luas, dan pengamatan terhadap bukti-bukti. Meskipun dia tahu bahwa apa yang harus diajarkan masih merupakan masalah, dia menyatakan lebih memilih untuk menekankan kuliah universitas di Inggris pada studi sejarah politik Inggris. Ini

karena banyaknya karya tertulis yang membahas topik tersebut dan topik tersebut berhubungan dengan soal-soal yang, dalam pandangan Elton, tidak begitu memerlukan pengetahuan khusus (*The Practice of History*, hal. 151; lihat juga *Political History*, 1970, dan 'The Future of The Past' dan 'History of England', dalam *Return to Essentials*, hal. 7-12).

Pandangan-pandangan historiografi Elton jelas menimbulkan banyak pertanyaan. Setidaknya, Keith Jenkins benar ketika menyatakan, misalnya, bahwa ide-ide Elton dirusak oleh fakta bahwa dia gagal memenuhi tuntutan filsafat untuk menjelaskan ide-ide secara filosofis.[55] []

Catatan

[1] B. L. Beer, 'G. R. Elton: Tudor Champion', dalam W. L. Arnstein (ed.), *Recent Historians of Great Britain*, Ames, IA: Iowa State University Press, 1990, hal. 15.

[2] P. Williams dan G. L. Harris, 'A Revolution in Tudor History?', *Past and Present*, 1963, 25: 3-58; dan J. J. Scarisbrick, *Henry VIII*, Berkeley, CA: University of California Press, 1968. Lihat juga L. Stone, 'How Nasty Was Thomas Cromwell?', *New York Review Of Books*, 22 Maret 1973, 20(4): 31-32; Russell, *The Crisis Of Parliaments: English History 1509-1660*, London: Oxford University Press, 1971; dan C. S. L. Davies, *Peace, Print, and Protestantism, 1450-1558*, London: Hart-Davis McGibbon, 1976, hal. 226-232.

[3] B. Bradshaw, 'The Tudor Commonwealth: Reform and Revision', *Historical Journal*, 1979, 22(2): 455-476; J. A. Guy, 'The Tudor Commonwealth: Revising Thomas Cromwell', *Historical Journal*, 1980, 23(3): 681- 685; dan C. Coleman dan D. Starkey (ed.), Revolution Reassesed: Revisions in the History of Tudor Government and Administration, Oxford: Oxford University Press, 1986.

[4] Guy, 'The Tudor Commonwealth'.

[5] K. Jenkins, *On 'What is History?' From Carr to Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995, hal. 92.

Karya Penting Elton

The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

England under the Tudors, London: Methuen, 1956.

(ed.) *The Reformation*, New Cambridge Modern History, jilid 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Star Chamber Stories, London: Methuen, 1958.

The Tudor Constitution: Document and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

The Practice of History, London: Fontana, 1967.

Modern Historians on British History, 1485-1945, London: Methuen, 1970.

Political History: Principles and Practice, London: Penguin, 1970.

Policy and Police: the Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Weal, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Reform and Reformation: England 1509-1558, London: Arnold, 1977.

(dengan R. W. Fogel) *Which Road to the Past? Two Views of History*, New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Studies in Tudor and Stuart Politics and Government: Papers and Reviews, 1946-1972, 4 jilid, London: Cambridge University Press, 1974-1992.

Lihat pula

Carr, White.

Sumber lanjutan

Bradshaw, B., 'The Tudor Commonwealth: Reform and Revision', *Historical Journal*, 1979, 22(2): 455-476.

Coleman, C. dan Starkey, D. (ed.), *Revolution Reassessed: Revisions in the History of Tudor Government and Administration*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Cross, M. C., Loades, D. M., dan Scarisbrick, J. J. (ed.), *Law and Government under the Tudors: Essays presented to Sir Geoffrey Elton, Regius Professor of Modern History in the University of Cambridge on the Occasion of his Retirement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Guth. D. J. dan McKenna, J. W. (ed.), *Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from his American Friends*, New York: Cambridge University Press, 1982.

Guy, J. A, 'The Tudor Commonwealth: Revising Thomas Cromwell', *Historical Journal*, 1980, 23(3): 681-685.

Horowitz, M. R., 'Which Road to the Past?', *History Today*, January 1984, 34:5-10.

Jenkins, K., *On 'What is History?' From Carr to Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.

Kenyon, J., *The History Men*, London: Weidenfeld & Nicolson,1983.

Kouri, E. I. dan Scott, T. (ed.), *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-fifth Birthday*, London: Macmillan, 1986.

Schatter, R., *Recent Views on British History: Essays on Historical Writing since 1966*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1984.

Transactions of the Royal Historical Society, 1997, 7:177-336.

Williams, P. dan Harriss, G. L., 'A Revolution in Tudor History?' *Past and Present*, 1963, 25: 3-58.

Lucien Febvre

(1878-1956)

Ironis bahwa Lucien Febvre -sejarawan modern yang bekerja bersama Marc Bloch untuk mengembangkan pertukaran internasional lewat penulisan sejarah yang berorientasi pada masalah tentang seluruh pengalaman manusia-, relatif tidak dikenal di luar 'perbatasan mental' Prancis.

Lucien Febvre (1878-1956), anak seorang guru tata bahasa, menghabiskan masa kecilnya di Lorraine. Setelah belajar di Lycée louis-le-Grand dan menjalani wajib militer, Febvre memperoleh kesempatan untuk masuk di Ecole Normale Supérieure yang bergengsi di Paris. Antara 1898 dan 1902 dia menghadiri seminar-seminar filsuf Henry Bergson dan Lucien Lévy-Bruhl, ahli geografi Paul Vidal de la Blanche, sejarawan seni Emile Mâle, kritikus sastra Henry Bremond,

dan ahli linguistik Antoine Meillet. Selain belajar banyak dari seminar-seminar ini, Febvre juga memperoleh banyak pengetahuan dari membaca karya-karya sejarawan dan pemikir politik seperti Jules Michelet, Jacob Burkhardt, Fustel de Coulanges, Louis Courajod, dan Jean Jaurès. Sejak awal studinya, Febvre menolak pandangan Jerman yang dominan kala itu bahwa sejarah adalah kajian ilmiah terhadap peristiwa-peristiwa politik dan militer. Oleh karena itu, dia lebih tertarik pada pandangan sejarah yang lebih luas yang ditumbuhkan oleh ide-ide para teoretikus sosial seperti para ahli geografi, antropolog, sosiolog, ekonom, dan filolog.

Pandangan sejarah tersebut mendasari tesis doktornya, sebuah telaah tentang wilayah France-Comté ketika ia berada di bawah kekuasaan Philip II dari Spanyol pada abad XVI. Dalam tesisnya, Febvre mendeskripsikan perlawanan orang Belanda terhadap Philip II dan penerapan Reformasi. Dia juga memberikan penjelasan gamblang mengenai kondisi sosio-geografis wilayah tersebut dan pertarungan pahit ekonomi, politik, dan emosional antara kaum bangsawan yang terlilit utang dan kalangan borjuis yang semakin kaya (*Philippe II et la France-Comté:Etude d'histoire politique, religieuse et sociale*, 1912). Dibantu oleh Henri Berr, pendiri jurnal *Revue de synthèse historique*, Febvre berencana menulis kajian yang lebih umum mengenai hubungan antara sejarah dan geografi. Namun, rencana tersebut terganggu oleh pecahnya Perang Dunia I. Selama perang, Febvre bertugas di kompi senapan mesin. Dia terluka sekali, menerima penghargaan lima kali, dan dinaikkan pangkatnya menjadi kapten.

Pada Oktober 1919, Febvre mengajar sejarah modern di Universitas Strasbourg di wilayah Alsace yang baru direbut kembali. Dalam kuliah perdananya, Febvre menjelaskan fungsi sejarah 'di dunia yang hancur'. Apabila para sejarawan membebaskan diri mereka dari mengumpulkan fakta kosong, menulis ulasan untuk melayani tujuan-tujuan politis, nasionalistis, dan ideologis, dan menundukkan peristiwa di bawah hukum-hukum palsu dan semu, maka mereka dapat menjadi pelindung paling baik dan paling sejati bagi cita-cita nasional, peradaban kita, dan bagi kemerdekaan serta hasrat kita terhadap perdamaian dan kebebasan.[1]

Di Strasbourg dia kembali lagi ke studinya tentang hubungan antara geografi dan sejarah, yang kemudian terbit dengan judul *La terre et l'évolution humaine* (1922, terj. *A Geographical Introduction to History*). Buku ini berpijak pada pandangan Friedrich Ratzel bahwa lingkungan fisik 'menjadi pondasi tetap dari perasaan dan aspirasi manusia yang berubah-ubah, dan menentukan nasib orang-orang dengan sangat kejam' (*A Geographical Introduction to History*, hal. 18). Meneruskan Vidal de la Blanche, Febvre menyampaikan dua keberatannya terhadap pandangan Ratzelian. *Pertama*, Febvre menekankan beragamannya respons yang bisa diberikan terhadap sebuah lingkungan tertentu. Misalnya, barisan pegunungan bisa dan tidak bisa dianggap sebagai batas. Pengaruh lingkungan terhadap manusia selalu dimediasi oleh ide-ide dan struktur-struktur masyarakat; demikian pula, misalnya, sebuah sungai mungkin oleh sebuah kelompok dianggap sebagai rintangan sedangkan oleh kelompok lain dianggap sebagai jalur perdagangan yang

berharga. Dengan demikian masyarakat memiliki peran sangat penting dalam membentuk pandangan individu terhadap dunia.

Dua hal ini lebih lanjut dibahas dalam kajiannya mengenai daerah Rhine bersama Albert Demangeon, *Le Rhine: problèms d'histoire et d'économie* (1935). Dalam karya ini, Febvre mengatakan bahwa persepsi-persepsi terhadap daerah Rhine tidak muncul secara alamiah tetapi mereka merupakan produk dari pengalaman manusia. Kasus Rhine tersebut membuktikan bahwa sebuah 'batas/perbatasan' ada ketika:

> Anda menemukan diri Anda berada di sebuah dunia yang berbeda, di tengah-tengah serangkaian ide, perasaan, dan antusiasme yang mengejutkan dan membingungkan bagi orang asing. Dengan kata lain, yang 'menggambar' batas secara tegas di bumi ini bukan polisi atau kalangan adat atau kanon yang berjaga-jaga di balik benteng. Ia adalah perasaan, dan semangat yang menyala-nyala - serta kebencian.[2]

Febvre ingin agar diskusi-diskusi kritis tentang perbatasan mental Rhine bisa membantu orang untuk menelanjangi mitos-mitos nasionalis kontemporer.

Tidak berselang lama setelah dia mulai bekerja di Universitas Strasbourg, Febvre mulai menjalin persahabatan yang kemudian abadi dengan ahli abad pertengahan, Marc Bloch. Febvre dan Bloch memiliki visi yang sama tentang sebuah pandangan sejarah yang 'lebih luas dan manusiawi'. Pada 1929 mereka mendirikan jurnal *Annales d'histoire Economique et Sociale*, yang masih bertahan hingga sekarang dengan nama *Annales: Histoire, Sciences Sociale*, untuk me-

ngenalkan 'jenis sejarah baru' mereka.[3] Lewat *Annales*, Febvre dan Bloch berharap, *pertama* untuk mendorong penyatuan ilmu-ilmu humaniora dan, *kedua*, untuk mempertanyakan pembagian sejarah ke dalam masa klasik, pertengahan, dan modern, dan masyarakat menjadi tipe primitif dan beradab. Febvre menulis sejumlah ulasan dan artikel polemis yang diarahkan untuk menentang pandangan-pandangan sejarah yang 'bukan milik kami', terutama pandangan-pndangan yang mengidolakan fakta dan spesialisasi.

Setelah menyelesaikan *A Geographical Introduction to History*, Febvre beralih mempelajari pandangan-pandangan Prancis mengenai Renaissans dan Reformasi. Dalam sejumlah artikel dan kuliah, Febvre mengatakan bahwa konsep Michelet mengenai Renaissans atau 'kelahiran kembali' membuat sejarawan mengabaikan hubungan antara Abad Pertengahan dan Renaissans. Misalnya, Febvre menegaskan bahwa munculnya borjuasi menghubungkan dua periode (lihat, misalnya, 'Amiens' dan 'How Jules Michelet Invented the Renaissance', dalam *A New Kind of History*, hal. 193-207, 258-267). Dalam tulisan dan kuliah lain, seperti 'The Origins of the French Reformation: a Badly Put Question?', Febvre menggugat pandangan ortodoks terhadap Reformasi sebagai sebuah pemberontakan yang dipimpin Luther untuk melawan kekejaman gereja Katolik. Sejarah agama, menurutnya, seharusnya tidak hanya mencakup sejarah institusi gereja tertentu tetapi juga memerhatikan ide-ide keagamaan, emosi, tendensi, dan respons orang-orang (Lihat juga 'Religious Practice and the History of France', dalam *A New Kind of History*, hal. 268-275).

Menurut Febvre, Reformasi muncul sebagian besar karena munculnya pencarian borjuasi terhadap gereja yang bersahabat, manusiawi, dan jelas di mana injil dapat dipelajari oleh semua orang dan dialog langsung antara pengikut dan Tuhan terjadi ('The Origins of the French Reformation', dalam *A New Kind of History*, hal. 66, 69-80). Borjuasi memiliki peran penting dalam Biografi Luther-nya Febvre, *Un destin: Martin Luther* (1928, terj. *Martin Luther: a Destiny*). Borjuasi, tegas Febvre, pendengar baik ide-ide Luther. Namun, dia tidak mau gegabah untuk menyatakan bahwa ide-ide Luther dapat direduksi menjadi ide-ide borjuasi. Sebagian kalangan borjuis, misalnya, menolak pandangan-pandangan Luther ketika dia mencela reformer Belanda Erasmus dan 'para petani kejam yang merampok'. Dalam karya tersebut, Reformasi tidak didominasi oleh seorang individu mana pun.

Pada 1933, Febvre meninggalkan Strasbourg untuk mengajar sejarah di Collége de France di Paris. Tidak lama kemudian, dia menjadi ketua panitia pembuatan *Encyclopédie française*, sebuah proyek lintas disiplin yang memusatkan perhatian kepada sejumlah topik tertentu. Pengaruh Febvre terlihat jelas dalam kontribusi satu jilid untuk Topic *'outillage mental'*: 'aparat' (*'apparatus'*) mental atau konseptual individu dan masyarakat. Febvre juga harus bekerja ekstra buat *Annales* ketika kebijakan anti-semit tidak memungkinkan Bloch, seorang Yahudi, untuk ikut mengurusnya. *Annales* dan *Encyclopédie* meninggalkan sedikit waktu buat Febvre untuk mengerjakan proyek tulisannya sendiri. Pecahnya Perang Dunia II mengubah itu. Pada usia enam puluh dua, Febvre sudah terlalu tua untuk berperang,

maka dia menghabiskan sebagian besar waktu perang untuk berkebun dan menulis di rumah mungilnya di Franche-Comté. Dia menulis tiga buku: *Le Probléme de l'incroyance au XVIe siècle: la Religion de Rabelais* (1942, terj. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*), *Origéne et Des Périers: ou, l'énigme du 'cymbalum mundi'* (1942), dan *Autour de l'Heptaméron: amour sacré, amour profane* (1944).

The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century adalah karya Febvre yang paling penting dan kontroversial. Dalam buku ini, Febvre berusaha menunjukkan bahwa penggambaran Abel Lefrance terhadap *Gargantua and Pantagruel* (1532-1534) karya François Rabelais sebagai serangan terhadap Kristen adalah tidak berdasar. Febvre mulai dengan mencermati tuduhan-tuduhan ateisme yang diduga ditujukan pada Rabelais oleh para sejawatnya. Dengan menjelaskan ide-ide para penerbit kecil, teolog, kontroversialis, dan penyair, dia menunjukkan bahwa sejumlah tuduhan-tuduhan yang ditujukan para sejarawan terhadap Rabelais adalah ambigu dan bisa ditujukan terhadap orang lain. Dia juga menegaskan bahwa 'ateis' adalah istilah umum dari kekejaman atau 'sejenis kengawuran yang dimaksudkan untuk menimbulkan rasa jijik di telinga kaum beriman' (*The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, hal. 35). Dia menulis:

> Mari kita curiga terhadap kata-kata masa lampau. Mereka umumnya memiliki dua arti, yang satu mutlak, yang lain relatif. Yang pertama sering kali sulit untuk didefinisikan. Mengatakan bahwa ateisme merupakan tindakan menolak ketuhanan bukanlah mengatakan sesuatu yang pasti mana pun. Namun di samping itu arti relatif kata tersebut telah berubah drastis. Pada abad XVII, ia merujuk pada skandal

> paling buruk yang dikutuk orang. Ini tampak secara agak umum. Yang kurang tampak adalah betapa mode-mode perujukan tersebut betul-betul telah banyak berubah dari generasi ke generasi. (*Ibid.*, hal. 146)

Karena tiadanya kepastian arti tersebut, maka kita tidak bisa menegaskan maupun menyangkal bahwa Rabelais adalah seorang ateis. Alasan penolakan yang lebih kuat, menurut Febvre, bisa diperoleh dengan menginterogasi Rabelais lewat *Gargantua and Pantagruel*. Ketika Lefrane menganggap karya tersebut sebagai karya seorang ateis, Febvre menganggapnya sebagai karya seseorang yang dipengaruhi oleh tradisi umum abad pertengahan memparodikan yang sakral. Misalnya, dalam bab 5 Febvre menunjukkan kepada kita bahwa kisah tentang bagaimana kepala Epistemon dipasang kembali oleh Panurge (*Gargantua and Pantagruel*, 2:30) lebih merupakan sebuah kopi roman abad pertengahan *The Four Sons of Aymon* ketimbang sebuah komentar penghinaan terhadap kisah kebangkitan Lazarus dan putri Jairus dalam Bibel.[4] Menurut Febvre, Rabelais, seperti reformer Belanda Erasmus, kritis terhadap sebagian praktik dan pandangan gereja akhir abad pertengahan, namun dia tetap ingin memperbarui gereja lewat rasio dan toleransi. Analisis Febrve mengenai kaitan antara Erasmus dan Rabelais membuka jalan buat diskusi yang lebih umum tentang kemungkinan 'ateisme absolut' di abad XVI. Dalam diskusi ini dia berpendapat bahwa pandangan-pandangan Kristen begitu mendominasi kehidupan abad XVI hingga membuat ateisme nyaris tidak mungkin. Filsafat dan sains pun, yang mungkin dipandang mendu-

kung ketidakpercayaan (*unbelief*) (atas tuhan. *Peny*), kurang membedakan antara yang natural dan yang supranatural dan tidak memiliki konsep-konsep seperti 'absolut' dan 'relatif', 'abstrak' dan 'konkret', 'kausalitas' dan 'reguralitas' yang menumbuhkan rasionalisme para pemikir seperti Descartes seabad setelahnya.[5] Tiadanya konsep-konsep seperti itu, bersama pemahaman yang tidak tepat mengenai ruang dan waktu dan tiadanya *sense* akan keindahan, Febvre menyimpulkan, menunjukkan kepada kita betapa jauh sekali *outillage mental* abad XVI dengan 'aparat' mental kita sendiri.

The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century memberi kita sebuah uraian rinci mengenai sebuah 'aparat' mental yang sangat berbeda. Selain itu, gaya karya tersebut memungkinkan kita melihat sekilas 'aparat' mental Febvre sendiri. Sejarah, kata Febvre, bisa menyerupai sebuah percakapan yang hidup. *The Problem of Unbelief* diakui secara luas sebagai salah satu karya sejarah abad XX yang paling signifikan, namun ia juga menjadi sasaran banyak kritik. Banyak sejarawan telah menunjukkan bahwa Rabelais lebih banyak bersimpati terhadap pandangan-pandangan Luther ketimbang yang dinyatakan Febvre; bahwa catatan-catatan tentang inkuisisi orang-orang Spanyol dan Italia menunjukkan bahwa beberapa orang skeptis; dan bahwa ada pluralitas pemikiran dan keimanan yang lebih besar pada abad XVI. Banyak juga yang mengkritik pernyataan Febvre tentang ketiadaan pemahaman orang-orang abad XVI tentang waktu, ruang, dan keindahan.[6]

Pasca dieksekusinya Bloch oleh tentara Jerman pada 1944, Febvre dipercaya untuk menyiapkan penerbitan *Apo-*

logie pour l'histoire ou métier d'historien yang tidak selesai (1949, terj. *The Historian's Craft*).[7] Dia juga diminta untuk membantu menata kembali Ecole des Hautes Etudes dan menjadi presiden 'sixième section'-nya (yang didedikasikan untuk ilmu-ilmu sosial). Febvre memiliki waktu sedikit untuk menulis namun ia tetap berusaha untuk menjadikan pandangan sejarah '*Annales*'-nya dia dan Bloch sebagai pandangan sejarah yang dominan di Prancis.[88] []

Catatan

[1] 'L' histoire dans le monde en ruines: la leçon d'ouverture du cours d'histoire moderne de l'Université de Strasbourg', *Revue Synthèse Historique*, 1920, 30(1): 1-15; dikutip dalam C. Fink, *Marc Bloch: a Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 138.

[2] *Le Rhin:Problèmes d'historie et d'économie*, dengan A. Demangeon, Paris: Colin, 1935. Kutipan dari P. Schöttler, 'The Rhine as an Object of Historical Controversy in the Inter-war Years: Towards a History of Frontiers Mentalities', terj. C. Turner, *History Workshop Journal*, 1995, 39: 15.

[3] Nama jurnal tersebut bertahan sampai tahun 1938, kemudian berganti nama menjadi *Annales d'Histoire Sociale* pada 1939, *Mélanges d'Historie Sociale* sejak 1942 hingga 1944, dan *Annales d'Histoire Sociale* sejak 1945 hingga 1946.

[4] F. Rabelais, Gargantua and Pantagruel, terj. J. M. Cohen, Harmondsworth: Penguin, 1955, hal. 264-270.

[5] Tentang kurangnya pembedaan antara yang natural dan yang supernatural, lihat juga 'Witchcraft: Nonsense or Mental Revolution?', dalam *A New Kind of History*, hal. 185-192.

[6] Lihat C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, terj. J. Tedeschi dan A. Tedeschi, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1980; J. Edwards, 'Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria *circa* 1450-1500', *Past and Present*, 1988, 120: 3-25; C. J. Sommerville dan J. Edwards, 'Debate: Religious Fate, Doubt, and Atheism', *Past and Present*, 1990,

128: 152-161; D. Wootton, 'Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period', *Journal of Modern History*, 1988, 60(4): 695-730; S. Kinser, 'The Problem of Belief', dalam D. Hollier (ed.), *A New History of French Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, hal. 958-966.

[7] Tentang respons Febvre terhadap *Historian's Craft*, lihat 'A New Kind of History', dalam *A New Kind Of History*, hal. 27-43.

[8] Misalnya, L'apparition du livre (1958, diterjemahkan dengan judul *The Coming of the Book*) sebagian besar ditulis oleh Henri-Jean Martin, dan *Introduction à la France moderne* (1961, diterjemahkan dengan judul *Introduction to Modern France*) ditulis dari catatan-catatan kuliahnya murid Febvre, Robert Mandrou.

Karya Penting Febvre

Philippe II et la Franche-Comté: étude d'histoire politique, religieuse et sociale, Paris: Champion, 1912.

A Geographical Introduction to History, London: Routledge & Kegan Paul, 1924.

Martin Luther: a Destiny, New York: Dutton, 1929.

The problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Combats pour l'histoire, Paris: Colin, 1953.

A New Kind of History: from the Writings of Febvre, diedit oleh P. Burke, terj. K. Folca, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Life in Renaissance France, diterjemahkan dan diedit oleh M. Rothstein, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lihat pula

Bakhtin (CT), Bloch, Braudel, Davis, Hobsbawm, Le Roy Ladurie, Michelet.

Sumber lanjutan

Berti, S., 'At the Roots of Unbelief', *Journal of the History of Ideas*, 1995, 56(4): 555-575.

Braudel, F., 'Lucien Febvre', dalam *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, jilid 5, hal. 348-350.

Burguière, A. 'The Fate of the History of Mentalities in the *Annales*', *Comparative Studies in Society and History*, 1982, 24(3): 424-437.

Burke, P., *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990.

Clark, S., 'French Historians and Early Modern Popular Culture', *Past and Present*, 1983, 100: 67-69.

Davis, N. Z., 'Rabelais among the Censors (1940s, 1950s)', *Representation*, 1990, 32(1): 1-32.

Fink. C., *Marc Bloch: a Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Hughes, H. S., *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation 1930-1960*, New York: Harper & Row, 1969.

Hutton, P. H., 'The History of Mentalities: the New Map of Cultural History', *History and Theory*, 1981, 20(3): 237-259.

Lyon, B. dan Lyon, M., *The Birth of Annales History: the Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne*, Brussels: Comm. Royale d'Histoire, 1991.

Schöttler, P., 'Lucie Varga: a Central European Refugee in the Circle of the French "Annales", 1934-1941', *History Workshop Journal*, 1992, 33: 100-120.

_____ , The Rhine as an Object of Historical Controversy in the Inter-war Years: Towards a History of Frontiers Mentalities', terj. C. Turner, *History Workshop Journal*, 1995, 39: 1-21.

Wootton, D., 'Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period', *Journal of Modern History*, 1988, 60(4): 695-730.

Michel Foucault

(1926-1984)

Kondisi-kondisi sosial seperti kegilaan, gender dan seksualitas umumnya dianggap alamiah dan tidak berubah. Pandangan masa lalu mengenai 'seksualitas', misalnya, dianggap mewakili sepenuhnya pandangan kita sendiri. Namun, menurut filsuf dan sejarawan Prancis, Michel Foucault, pandangan kita terhadap kondisi-kondisi sosial ini bukan satu-satunya pandangan yang mungkin. Lebih tepatnya, menurutnya, kondisi-kondisi sosial tersebut merupakan bentukan-bentukan budaya yang berbeda-beda seturut tempat dan masa dan oleh karena itu mereka bisa diteliti secara historis.

Foucault lahir pada 15 Juni 1929 di Poitiers, anak dari seorang dokter. Setelah belajar filsafat dan psikologi di

Ecole Normale Supérieure, dia memegang beberapa jabatan akademik di Swedia, Polandia, dan Jerman. Selama masa itu, dia menyelesaikan doktornya dengan sebuah tesis tentang tentang asal-usul psikiatri modern. Tesis ini kemudian terbit menjadi buku pada 1961 dengan judul *Folie et dé raison: histoire de la folie à l'âge classique* (1961, terj. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*). Foucault kembali ke Prancis dan pada 1969 menjadi Profesor Sejarah Sistem Pemikiran di Collège de France. Foucault memegang jabatan tersebut hingga kematiannya lantaran sebuah penyakit yang dihubungkan dengan AIDS pada 25 Juni 1984.

Ketertarikan Foucault pada sejarah kondisi sosial bisa dilacak ke belakang pada penelitian awalnya tentang psikiatri dan kegilaan. Penyamaan kita antara 'kegilaan' dengan 'penyakit mental', menurutnya, 'lebih bersifat historis ketimbang yang umumnya diyakini, dan lebih *belakangan* pula' (*Mental Illness and Psychology*, hal. 69). Ini dapat dijelaskan, ungkapnya dalam *Madness and Civilization*, lewat sebuah analisis historis terhadap pandangan-pandangan tentang kegilaan di Eropa dari Abad Tengah sampai akhir abad XIX. Sebelum abad XVII, kegilaan dianggap sebagai penolakan terhadap pola-pola rasionalitas yang membentuk norma-norma masyarakat. Orang gila lebih memilih selain rasio ketimbang rasio. Meskipun berada di pinggir-(an) masyarakat, mereka dianggap bisa menunjukkan harapan dan kebodohan orang-orang. Pandangan terhadap kegilaan yang semacam ini, menurut Foucault, bisa dijumpai dalam tulisan Erasmus, Shakespeare, Cervantes, dan Sebastian Brant. Namun, seiring dengan datangnya 'masa

klasik' (1650-1800), kegilaan dianggap sebagai *penyimpangan* dari norma-norma masyarakat. Foucault menulis: 'masa klasik membungkam kegilaan yang suaranya telah Renaissans bebaskan, akan tetapi yang kekerasannya telah pula ia jinakkan' (*Madness and Civilization*, hal. 38). Orang gila dianggap 'sakit' dan ancaman buat rasionalitas dan moralitas orang lain. Oleh karena itu mereka dikurung dan diperlakukan secara brutal sebagaimana si miskin dan penjahat. Sikap ini, menurut Foucault, terlihat jelas pada penolakan Descartes terhadap kegilaan sebagai dasar untuk meragukan penemuannya terhadap diri lewat 'argumen Cogito' ('Saya berpikir, maka saya ada').

Banyak orang, tegas Foucault, berpandangan bahwa munculnya asil (rumah sakit gila) pada abad XVIII memberi orang gila perlakuan yang lebih manusiawi. Sebaliknya, menurutnya, asil-asil lebih brutal karena mereka dilengkapi pandangan bahwa orang-orang gila harus bertanggung jawab secara moral jawab terhadap penyakit mereka:

> Orang gila... harus merasa bertanggung jawab secara moral terhadap apa pun dalam dirinya yang bisa mengganggu moralitas dan masyarakat serta tidak boleh membebankan hukuman yang dia terima pada siapa pun selain dirinya sendiri. (*Ibid.*, hal. 246)

Dengan membebankan tanggung jawab pada si gila, 'asil menetapkan sendiri tugasnya untuk menyeragamkan moralitas, menjerat siapa pun yang cenderung menyimpang dari moralitas yang seragam tersebut (*ibid.*, hal. 258). Ini dicapai bukan lewat represi-represi yang kasat mata

namun lewat bentuk-bentuk kontrol yang lebih halus seperti pengawasan yang kontinyu dan sistem-sistem hukuman dan penghargaan. Lewat cara ini mereka dibungkam dan ditawan oleh mereka yang 'tidak memerhatikan kegilaan dalam bentuknya sendiri' (*ibid.*, hal. 278).

Memandang kondisi-kondisi sosial seperti kegilaan sebagaimana Foucault melakukannya memerlukan perubahan pandangan historiografi. Perubahan ini sejalan dengan perubahan pandangan dalam kedokteran yang Foucault jelaskan dalam *Naissance de la clinique: une archéologie de regard médical* (1963, terj. *The Birth of the Clinic: an Archaeology of Medical Perception*). Sebelum akhir abad XVIII penyakit dianggap sebagai beragam jenis entitas yang tidak memiliki hubungan langsung dengan tubuh manusia. Para pasien tidak memiliki peran positif dalam diagnosis; bahkan, gejala-gejala mereka bisa menyamarkan penyakit yang sesungguhnya mereka derita. Seiring dengan datangnya abad XIX, penyakit dianggap berada dalam tubuh manusia. Para dokter menyadari bahwa untuk mengetahui penyakit yang sebenarnya mereka harus meneliti tubuh lewat otopsi. Tipologi penyakit oleh karena itu tergantung pada anatomi tubuh yang sakit. Pandangan medis menjadi tiga dimensi, bergerak dari gejala-gejala yang tampak menuju jaringan-jaringan dalam (*The Birth of the Clinic*, hal. 136). Pandangan sejarawan, tegas Foucault, harus juga tiga dimensi. Sejarawan harus menghentikan studi-permukaan (verbal) terhadap ide-ide para individu (*connaissance*) demi analisis terhadap struktur pemikiran yang lebih dalam dan fundamental (*savoir*). Perubahan pandangan historiografis ini membentuk pondasi 'metode arkeologi' yang Foucault

deskripsikan dalam *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966, terj. *The Order of Things: an Archaeology of Human Sciences*) dan *L'Archéologie du savoir* (1969, terj. *The Archaeology of Knowledge*). 'Para arkeolog', menurutnya, berusaha mengungkap *epistêmê*; seperangkat 'aturan' yang tidak disadari yang menentukan apa yang bisa kita pikirkan atau katakan (*The Order of Things*, hal. xxi).

Dalam *The order of Things*, Foucault menyatakan bahwa metode arkeologi berbeda dengan bentuk-bentuk tradisional sejarah intelektual (*the intellectual history*) dalam dua hal penting. *Pertama*, ia memunculkan pertanyaan-pertanyaan tentang pemahaman kita terhadap kronologi. Sejarah intelektual tradisional, menurutnya, secara tegas maupun samar menganggap masa kini sebagai titik puncak proses pemikiran yang dicetuskan oleh Pencerahan (*Enlightenment*). Foucault keberatan dengan obsesi kontinuitas dan kemajuan (*progress*) yang muncul dari pandangan semacam itu. Baginya, sejarah bukanlah cerita tentang perkembangan berkelanjutan manusia rasional sejak Renaissans hingga sekarang. Mengamini tulisan-tulisan Gaston Bachelard tentang 'keretakan-keretakan episteme' ('*epistemic breaks*'), Foucault menegaskan bahwa pemikiran Barat itu terbelah menjadi tiga episteme yang berlainan dan tidak berkesinambungan.[1] Hingga akhir abad XVI, diskursus dibentuk oleh pandangan bahwa segala sesuatu di dunia adalah berhubungan dan hubungan-hubungan ini bisa dilihat dalam 'tanda-tanda' tersembunyi yang Tuhan torehkan di dunia. Pandangan 'keserupaan' ('*resemblance*') ini tiba-tiba dirubuhkan oleh prinsip klasik representasi ('*representation*'). Pemikir klasik berpandangan bahwa bahasa bisa diguna-

kan untuk merepresentasikan natur sejati dunia alamiah dan sosial. Pandangan ini, pada gilirannya, pada permulaan abad XIX, digantikan oleh pandangan bahwa manusia dan diskursus yang mereka pergunakan adalah terbatas dan terikat konteks (*The Order of Things*, hal. 251).

Kedua, metode arkeologi memungkinkan sejarawan untuk melampaui pandangan bahwa manusia adalah makhluk rasional-reflektif yang berdaulat atas kehidupan mereka (*ibid.*, hal. xiv). Menurut Foucault, pemikiran manusia terutama dibentuk oleh aturan-aturan dan kebiasaan-kebiasaan yang tidak mereka sadari. Ide kita tentang manusia yang rasional-reflektif, menurutnya, merupakan bentukan sosial yang bisa dilacak pada awal abad XIX. Seperti Foucault menulis dalam bagian yang sering dikutip:

> Sebagaimana arkeologi pemikiran kita dengan mudah menunjukkan, manusia adalah penemuan mutakhir. Dan penemuan tersebut mungkin mendekati akhirnya. Jika penemuan tersebut harus lenyap sebagaimana ia harus muncul, jika suatu ketika kita bisa berbuat lebih dari sekedar membayangkan kemungkinan untuk... menghancurkannya, seperti yang dilakukan oleh pemikiran klasik ... maka orang tentu akan berani bertaruh bahwa manusia akan lenyap, seperti rupa yang tergambar pada pasir di tepi pantai. (*Ibid.*, hal. 387)

Dalam *The Archaeology of Knowledge*, Foucault mengubah konsepnya tentang episteme menjadi konsepnya tentang *archive*. Seperti episteme, *archive* adalah sebuah sistem dari aturan-aturan atau kebiasaan-kebiasaan yang menentukan apa yang bisa dan tidak bisa dipikirkan dan dikatakan pada sebuah masa tertentu. Namun, *archive* menentukan dan mengatur praktik berbahasa dan sekali-

gus praktik material ('kata-kata dan perkara-perkara'), seperti pergerakan tubuh (*The Archaeology of Knowledge*, hal. 48-49). Selain itu, aturan-aturan yang membentuk *archive* berbeda dengan aturan-aturan yang membentuk episteme. Episteme adalah seperangkat aturan 'yang wilayah kekuasaannya berkembang tanpa batas'. *Archive*, sebaliknya, adalah seperangkat aturan yang terbentuk secara historis dan oleh karena itu bisa berubah-ubah. Oleh karena itu, dalam perubahan pandangan ini, Foucault memerhatikan fakta bahwa wacana tidak hanya memiliki makna atau kebenaran, namun juga.... sebuah sejarah tertentu (*ibid.*, hal. 127).[2]

Selain itu, Foucault juga menyatakan bahwa apa yang bisa dan tidak bisa kita katakan atau lakukan pada sebuah masa tertentu terkait dengan soal-soal kekuasaan (*power*). Diskursus, tulisnya:

> merupakan sebuah aset – yang terbatas, diinginkan, berguna - yang memiliki aturan-aturan kemunculannya sendiri, namun juga syarat-syarat kepantasan dan operasinya sendiri; sebuah aset yang niscaya, dari awal keberadaannya merupakan soal kekuasaan; sebuah aset yang, secara alamiah, merupakan objek yang diperebutkan, sebuah perjuangan politik. (*Ibid.*, hal. 120)

Hubungan antara diskursus dan kekuasaan adalah bahasan inti *L'ordre du discourse: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (1971, terj. 'The Order of Discourse'),[3] 'Nietzsche, Genealogy, History' (1977),[4] dan *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975, terj. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*).[5] Menarik, tulis

Foucault dalam 'The Order of Discourse', bahwa meskipun kita berpotensi untuk memproduksi makna, apa yang mungkin untuk kita pikirkan dan kerjakan dalam waktu tertentu adalah sangat terbatas. Hal ini karena aturan-aturan yang menentukan apa yang kita pikirkan dan kerjakan sebagian besar adalah hasil relasi-relasi kekuasaan dalam masyarakat.[6] Ide ini membawa Foucault kepada sebuah metode sejarah yang berbeda dari 'arkeologi'. Metode tersebut kritis dan sekaligus, meminjam ungkapan Nietzsche, 'geneologis'. Tujuan 'geneolog' adalah menjelaskan 'hasrat terhadap kebenaran' (*'the will to truth'*)-nya sebuah masyarakat: prosedur represif dan permisif yang menentukan bagaimana pengetahuan diterapkan, disebarkan, dihargai, dan ditolak. Sejarah menceritakan tentang pertempuran berkelanjutan antar kekuasaan yang berbeda-beda yang berusaha untuk memaksakan 'hasrat terhadap kebenaran' mereka sendiri:

> Kemanusiaan tidak secara bertahap berkembang dari satu perang ke perang lain hingga ia sampai kepada sebuah resiprositas universal, di mana kedaulatan hukum menggantikan perang; kemanusiaan memasukkan setiap kekerasannya ke dalam satu sistem aturan-aturan dan oleh karena itu bergerak dari satu dominasi ke dominasi lain. ('Nietzsche, Genealogy, History', dalam *Foucault Reader*, hal.85)

Pusat pertempuran demi dominasi adalah tubuh manusia. Pandangan ini mendasari *Discipline and Punish*. Dalam buku ini, Foucault menjelaskan dengan sangat detail perubahan dari sistem penghukuman yang ditandai oleh eksekusi-eksekusi publik kepada sistem penghukum-

an yang ditandai oleh pemenjaraan. Perubahan ini, tegas Foucault, umumnya dikaitkan dengan munculnya Pencerahan (*Enlightenment*), ketika tuntutan-tuntutan buat hukuman yang lebih manusiawi menang. Namun, dia berpandangan bahwa perubahan tersebut bisa dijelaskan dalam term pencarian bentuk-bentuk kontrol sosial yang lebih efisien dan lebih murah (secara politik dan ekonomi) (*Discipline and Punish*, hal.78). Perubahan-perubahan ini menegaskan sebuah cara baru mengatur relasi-relasi sosial: 'pendisiplinan'. Pendisiplinan, tegas Foucault, menginginkan 'tubuh-tubuh yang patuh': tubuh-tubuh manusia diatur dan didisiplinkan sedemikian rupa sehingga mereka menjadi sumber tenaga kerja yang patuh, produktif, dan terlatih (*ibid.*, hal. 25-26, 220-221). Produksi tubuh-tubuh yang patuh dijamin oleh penjara dan lembaga-lembaga serupa penjara seperti sekolah, rumah sakit, dan pabrik-pabrik lewat strategi –strategi seperti penempatan individu ke kelas-kelas tertentu, penjadwalan kegiatan secara terperinci (*time table. peny*), dan penempatan/pemasangan bentuk-bentuk pengawasan yang intens (panoptic. *peny*). Strategi-strategi ini berujung pada Panopticon-nya Jeremy Bentham, sebuah bangunan melingkar di mana sel-sel disusun mengitari sebuah menara pengawas sentral (*ibid.*, hal. 169-170). Masyarakat kita, tegas Foucault, terserap sepenuhnya oleh bentuk-bentuk 'panopticisme'. 'Panopticisme' meliputi ide-ide tentang pengawasan dan kontrol permanen melalui normalisasi. Aktivitas-aktivitas manusia diawasi dan diatur sedemikian rupa untuk menjamin bahwa mereka tunduk pada standar yang jelas dan samar dan nilai-nilai yang berkaitan dengan 'kenormalan'.

Lantaran kekuasaan bisa menjadi kekuatan yang menormalisasi ketimbang merepresi maka Foucault menegaskan bahwa ia bisa menjadi positif dan sekaligus negatif. Foucault membahas aspek positif kekuasaan secara lebih rinci dalam jilid pertama *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*-nya (1976, terj. *The History of Sexuality: an Introduction*). Dalam buku ini, dia mengamati munculnya pandangan-pandangan modern mengenai seksualitas pada abad XIX. Menurutnya, era Victoria menandai memuncaknya ketertarikan obsesif, bermula pada abad XVIII, terhadap seks sebagai masalah sosial dan politik (*ibid.*, hal. 18). Ketertarikan ini mengambil bentuk terutama pada diskursus medis dan psikiatri tentang kesuburan perempuan, seksualitas anak-anak, seksualitas 'menyimpang', dan kejahatan seksual. Tujuan utama diskursus tersebut adalah untuk mengenali dan menyingkirkan bentuk-bentuk seksualitas yang tidak menerima atau menyetujui ekonomi reproduksi yang *strict* (*ibid.*, hal. 36). Seksualitas akhirnya dianggap penting untuk memahami individu. Baik masyarakat maupun individu menuntut agar seks 'mengungkapkan siapa kita sebenarnya' lewat bentuk-bentuk pengungkapan religius dan sekuler (*ibid.*, hal. 61-62, 69, 129-130). Obsesi terhadap pengungkapan semacam ini, yang menghuni kesadaran kita, tidak membawa kepada pemahaman-diri. Tepatnya, tegas Foucault, ia lebih jauh mengerangkeng kita dalam jaring relasi-relasi yang mendisiplinkan:

> Kewajiban untuk mengungkapkan diri kini diinstruksikan lewat begitu banyak hal yang berbeda-beda, dilekatkan sangat erat dalam diri kita, hingga kita tidak lagi merasakannya sebagai pengaruh kekuasaan yang memenjara kita; se-

> baliknya, tampak pada kita bahwa kebenaran, yang melekat pada natur kita yang paling rahasia, menuntut untuk semata-mata berkorban. (*ibid.*, hal. 60)

Kontrol dalam masyarakat dengan demikian dilakukan lewat represi langsung orang lain dan hasrat kita sendiri terhadap 'kenormalan'.

Pandangan Foucault bahwa individu terperangkap dalam jaringan tak kasat relasi-relasi kekuasaan tampak lemah. Namun, dalam jilid *kedua* dan *ketiga The History of Sexuality* (*L'usage des plaisirs*, 1984, terj. *The Use of Pleasure* dan *Le Souci de soi*, 1984, terj. *The Care of the Self*) dan esai 'What is Enlightenment?' (dalam *The Foucault Reader*, hal. 32-50) dia menyeimbangkan pandangannya dengan sebuah ulasan tentang bagaimana individu bisa melawan kekuasaan-kekuasaan normalisasi. Bagian penting 'etika' individu –'tindakan nyata' mereka dalam merespons aturan-aturan dan nilai-nilai yang dipaksakan pada mereka– adalah sikap sadar-diri kritis yang sama dengan sikap sadar-diri kritis yang dijelaskan esai Kant 'What is Enlightenment?' Namun, Foucault tidak setuju dengan pengaitan Kant terhadap kode-kode moral dengan pandangan rasionalitas yang valid secara universal. Dia berpandangan bahwa ada banyak bentuk rasionalitas yang secara historis spesifik. Namun, dia berharap agar kita menginterogasi apa yang tampak alamiah dalam identitas kita dan dunia kita ('What is Enlightement?', hal. 49-50). Dan, sebagaimana berbagai karya Foucault menjelaskan kepada kita, sejarah bisa berperan penting dalam interogasi tersebut.

Foucault membuka pandangan-pandangan baru mengenai pengobatan klinik, kegilaan, hukuman, dan seksualitas, dan menunjukkan kepada kita bahwa banyak dari 'praktik-praktik kita yang tercerahkan' membatasi kebebasan individu. Bahwa kita bisa menelanjangi kondisi-kondisi sosial sebagai entitas-entitas yang berubah ketimbang abadi mungkin merupakan warisannya yang terpenting. Dia mengajak kita untuk melolosi rantai-rantai yang mengekang kita. Namun, karyanya juga memiliki problem. Foucault selektif dalam memakai bukti, namun tampak sering memaksakan penafsirannya terhadap bukti-bukti yang dia miliki. Dia juga cenderung berpandangan bahwa argumen bisa meyakinkan jika ia disampaikan secara tegas dan sengit. Para kritikus telah menanggapi karyanya lewat serentetan pertanyaan tentang soal-soal apakah ada 'dialog' antara rasio dan bukan-rasio di abad-abad Tengah dan Renaissans; apakah rasionalitas Pencerahan (*Enlightenment*) berkaitan erat dengan hasrat untuk mengontrol masyarakat; apakah sejarah kegilaan bisa ditulis dalam bahasa rasio dan tatanan (*order*); apakah perubahan-perubahan dalam episteme selalu komplit dan tidak disangka-sangka; apakah relasi-relasi kekuasaan bisa dibedakan berdasarkan jender; apakah relasi-relasi kekuasaan dalam penjara-penjara sama dengan dalam lembaga-lembaga lain. []

Catatan

[1] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 9-32.

[2] Untuk ulasan tentang hubungan Foucault dengan strukturalisme dan post-strukturalisme, lihat Foucault (CT).

[3] 'The Order Of Discourse', dalam R. Young, pent. dan ed., *Untying the Text: a Poststructuralist Reader*, London: Routledge, 1981, hal. 55-68.

[4] 'Nietzsche, Genealogy, History', dalam P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Harmodsworth: Penguin, 1984, hal. 76-100.

[5] Lihat juga *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C. Gordon (ed.), Brighton: Harvester, 1980.

[6] 'The Order of Discourse', dalam Young (ed.), *Untying the Text*, hal. 55-68.

Karya penting Foucault

Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason, diterj. dan diringkas oleh R. Howard, London: Tavistock, 1965.

The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences, terj. anonim, London: Tavistock, 1970.

The Archaeology of Knowledge, terj. A. M. Sheridan-Smith, London: Tavistock, 1972.

The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception, terj. A. M. Sheridan-Smith, London: Tavistock, 1973.

Mental Illness and Psychology, terj. A. M. Sheridan-smith, New York: Harper & Row, 1976.

Discipline and Punish: the Birth of the Prison, terj. A. M. Sheridan-smith, Harmondsworth: Penguin, 1977.

Language, Counter-Memory, Practice: Selected Interviews and Essays, diedit dan diterj. oleh D. F. Bouchard, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

The History of Sexuality, 3 vol., *An Introduction, The Use of Pleasure*, dan *The Care of the Self*, terj. R. Hurley dan R. McDougall, Harmondsworth: Penguin, 1978-1986.

Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, diedit dan diterj. oleh C. Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980.

The Foucault Reader, diedit oleh P. Rabinow, Harmondsworth: Penguin, 1984.

Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984, diedit dan diterj. oleh L. Kritzman, London: Routledge, 1988.

Foucault Live: Interviews 1966-84, diedit oleh S. Lotringer, diterj. oleh J. Johnston, New York: Semiotext (e), 1989.

Lihat pula

Bachelard (CT), Braudel, Derrida (CT), Descartes (MP), Foucault (CT), Kant, Nietzsche (MP dan CT), Scott.

Sumber lanjutan

Bernauer, J. dan Rasmussen, D. (ed.), *The Final Foucault*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Burke, P. (ed.), *Critical Essays on Michel Foucault*, Cambridge: Scolar Press, 1992.

Clark, M., *Michel Foucault: an Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age*, New York: Garland, 1983.

Derrida, J., 'Cogito and the History of Madness', dalam *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, hal. 31-63.

Diamond, I. dan Quinby, L. (ed.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, MA: Northwestern University Press, 1982.

Dreyfus, H dan Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1982.

Goldstein, J. (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford: Basil Blackwell, 1994.

Gutting, G, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____, (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Huppert, G., 'Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault', *History and Theory*, 1974, 13(3): 191-207.

Leland, D., 'On Reading and Writing the World: Foucault's History of Thought', *Clio*, 1975, 4(2): 225-243.

McNay, L., *Foucault: a Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994.

Midelfort, H. C. E., 'Madness and Civilization in Early Modern Europe: a Reappraisal of Michel Foucault', dalam B. Malament (ed.), *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 1980, hal. 247-265.

O'Brien, P., 'Crime and Punishment as Historical Problems', *Journal of Social History*, 1978, 11(4): 508-520.

O'Farrel, C., *Foucault: Historian or Philosopher*? London: Macmillan, 1989.

Roth, M. S., 'Foucault's "History of the Present"', *History and Theory*, 1981, 20(1): 32-46.

Rousseau, G. S., 'Whose Enlightenment? Not Man's: the Case of Michel Foucault', *Eighteenth Century Studies*, 1972, 6(2): 238-256.

Still, A. dan Velody, I., *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's 'Histoire de la folie'*, London: Routledge, 1992.

Stone, L. ,'Madness', *New York Review of Books*, 16 Desember 1982, 29(20): 28-36.

White, H, *The Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

Wilson, T. H., 'Foucault, Genealogy, History', *Philosophy Today*, 1995, 39(2): 157-170.

Jean Froissart

(1337-1410)

Jean Froissart, penyair Prancis, penulis roman[1], dan sejarawan tentang *chivalry* (tentang sistem abad pertengahan mengenai kepahlawanan –*medieval system of knighthood. peny*), lahir pada sekitar 1337. Dia menerima pendidikan kependetaan dan mungkin telah menjadi juru hitung Hainaut (nama daerah di Prancis. *peny*) sejak kecil. Pada 1361 dia bepergian ke Inggris dan memperoleh perlindungan Ratu Philippa. Meskipun bekerja, dia bepergian ke Skotlandia (1365), Gascony (1366-1367), dan Milan (1368). Setelah meninggalnya Philippa (1369), sejarawan ini pergi ke Belanda. Dia menjadi pendeta dan pada 1373 diberi jemaah di Les Estinnes (dekat Mons). Pada 1384 dia menjadi anggota katedral di Chimay. Froissart mulai menulis karya yang melambungkan namanya – *Les chroniques de France, d'Angeleterre,*

et de païs voisins (terj. *Froissart, Chronicle*, setelah ini dan selanjutnya disebut *Chroniques*) – pada sekitar 1356, dan terus merevisinya sampai beberapa waktu menjelang kematiannya, yang umumnya dianggap final pada sekitar 1410.

Froissart terkenal dengan 200 puisi, sebagian besar merayakan 'cinta yang luhur' (*the courtly love*). 'Cinta yang luhur' mengacu pada sebuah pandangan cinta paradoksal yang muncul di istana-istana Prancis selatan pada akhir abad XI. Ia adalah cinta yang 'haram sekaligus bernilai, penuh gairah sekaligus tertib, merendahkan sekaligus menjunjung matabat, dan manusiawi sekaligus ilahiah'.[2] Puisi Froissart yang paling panjang dan paling terkenal adalah *Méliador*, di mana ksatria Arthuria yang sangat menjadi tumpuan harapan, *Méliador*, memikat hati Hermondine, anak perempuan raja Skotlandia, dan kerajaan Skotlandia. Sebagai penulis muda, dia tampaknya merusaha meliput tindakan kepahlawanan orang-orang pada masanya dalam puisi. Dalam *Chroniques*, Froissart menjelaskan pada kita bahwa ketika dia bepergian ke London, dia mempersembahkan kepada Ratu Philipa sebuah catatan tentang 'perang dan petualangan' dari Perang Poiters (1356) sampai sekitar 1359.[3] Namun, karya ini, yang kini hilang, tampaknya hanya merupakan sebuah kronik dalam puisinya. Tampaknya, sebagaimana para penulis lain yang sejaman dengannya, dia berpandangan bahwa karya sejarah lebih untuk dibaca secara personal ketimbang untuk diterbitkan secara luas.

Chroniques-nya Froissart adalah sebuah sejarah tentang tindakan-tindakan para bangsawan Eropa Barat –khususnya mereka yang terlibat dalam Perang Seratus Tahun antara Inggris dan Prancis– dari masa persis sebelum naik-

nya Edward III (1325) sampai kurang-lebih meninggalnya Richard II (1400). Karya tersebut terbagi dalam empat jilid. Jilid 1, bertahan setidaknya dengan lima versi yang berbeda, menjelaskan peristiwa-peristiwa sampai 1350-1378 (setiap versi memiliki tahun kesudahan yang berbeda). Untuk masa sampai pertengahan 1360-an, Froissart banyak merujuk pada karya dua sejarawan: *Les Vrayes Chroniques*-nya Jean le Bel dan *Vie du Prince Noir*-nya Chandos Herald (misalnya, 1: 37-39).[4] Karena karya dua sejarawan tersebut masih bertahan, para sejarawan bisa mempelajari sejauh mana Froissart memanfaatkan dua sumber tersebut.[5] Untuk masa setelah pertengahan 1360-an, Froissart mempergunakan hasi-hasil pengamatannya sendiri. Jilid 2 pada awalnya adalah sebuah karya tersendiri, *Chronique de Flandre*. Ia mendeskripsikan problem-problem orang-orang Fleming 1378-1387. Jilid 3 mengisahkan masa 1386-1388, termasuk upaya-upaya Charles VI untuk menginvasi Inggris, dan jilid 4 mengulas jatuhnya Richard II dan naiknya Henry IV (1389-1400).

Petunjuk tentang cara Froissart mengumpulkan informasi bisa ditemukan secara terpisah-pisah dalam keseluruhan *Chroniques*. Bagi Froissart, tugas awal dokumentasi meliputi bepergian mencari informasi ke seluruh Eropa Barat, mengumpulkan kembali catatan-catatan perjalanan sebelumnya ke tempat-tempat seperti Inggris dan Skotlandia, wawancara, menulis catatan-catatan kecil, dan mengumpulkan naskah dan dokumen-dokumen. Ketika bepergian, dia berusaha menulis apa yang dia lihat dan sesegera mungkin. Kadang-kadang dia sanggup menuliskan hasil wawancara secara langsung; pada kesampatan lain dia meng-

andalkan ingatannya sampai dia tiba di penginapan. Bagaimana dia kemudian menyusun informasi-informasi tersebut adalah sulit untuk diketahui. Ketika dia telah mengumpulkan informasi tentang sebuah masa atau peristiwa, dia membuat sebuah kerangka kronologis. Setelah itu, dia mendiktekan catatan-catatan dalam manuskripnya untuk ditulis menjadi bentuk naskah yang final. Kadang-kadang, dia memberikan petunjuk umum buat para juru tulisnya dan menugaskan mereka untuk menggenapinya menjadi sebuah versi final. Barangkali juga dia menuliskan sendiri bagian demi bagian versi final. Namun, yang jelas, dia memiliki banyak kesempatan untuk meringkas, menyunting, meracik, dan menyusun data yang dia miliki. Oleh karena itu tidak bisa dikatakan bahwa Froissart hanya seorang yang tidak penting di kalangan bangsawan abad XIV, sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian orang.[6]

Froissart menganggap karyanya lebih sebagai 'sejarah' ketimbang 'kronik' atau 'tarikh' sebab dia menyuguhkan sesuatu yang lebih dari sekedar ringkasan kronologis yang kering. Menurutnya, sejarawan harus berusaha menghasilkan ulasan yang lengkap, rinci, dan tidak sepotong-sepotong tentang sebuah peristiwa. Misalnya, dia menyatakan pada kita bahwa dia mewawancarai kelompok-kelompok dari dua pihak yang terlibat dalam Perang Seratus Tahun dan para sekutu mereka. Namun dia juga berusaha mendeskripsikan peristiwa-peristiwa sedemikian rupa sehingga kebenaran moral yang dia temukan diketahui oleh pembaca. Sejarah oleh karena itu mengabdi kepada etika dan nilai-nilai.[7] Dalam prolog jilid 1, misalnya, dia menegaskan kepada kita bahwa:

> Agar upaya-upaya luhur, petualangan-petualangan mulia, dan tindakan-tindakan para tentara yang terjadi selama perang antara Prancis dan Inggris terawat dan sampai ke anak cucu, hingga para pemberani terinspirasi untuk meniru teladan-teladan tersebut, saya ingin merekam hal-hal yang sangat masyhur ini. (1: 37)

Froissart terutama bermaksud merawat ingatan tentang para ksatria yang tindakan mereka mencerminkan *Proece* atau keberanian; bahkan ditegaskan bahwa secara literer karyanya sepadan dengan monumen tempat para ksatria dimakamkan.[8] Froissart berpandangan bahwa kata-katanya akan mengandung petunjuk moral, sebuah pandangan yang juga bisa dijumpai dalam tulisan-tulisan para sejarawan kuno seperti Tacitus dan Livy. Menurut Froissart, dan juga menurut para penulis abad XIV yang lain, *Proece* dicirikan oleh keberanian militer, kehormatan, loyalitas, kepatuhan, dan kesopanan.[9] Namun dia juga prihatin dengan kelemahan ideal *Proece* dan pemerintahan yang baik. Menurut Froissart, 'pemerintahan yang baik' membutuhkan pemeliharaan tatanan dan keunggulan sosial.[10] Oleh karena itu, keburukan yang sangat ditekankan dalam *Chroniques* adalah ketamakan, tirani, dan fanatisme kelompok. Froissart juga memperingatkan pembacanya bahwa para ksatria cenderung untuk menghancurkan kedaulatan rakyat. Froissart juga tidak banyak menunjukkan simpati terhadap si miskin. Peristiwa-peristiwa yang jelas tampak besar pada waktu itu, seperti The Black Death 1348-1349, hampir tidak disinggung dan dia menyamarkan kemuakannya ketika menulis tentang perlawanan rakyat (misalnya, 1: 111-112, 151-155; 2: 211-230). Bahkan ketika dia

mengulas tentang kasus-kasus kekerasan dan penindasan para bangsawan terhadap rakyat, dia tidak begitu tertarik untuk menceritakan kisah para korban namun lebih menekankan pada kekurangdisiplinan di pihak para bangsawan (misalnya, eksploitasi Charles VI terhadap rakyat Finlandia untuk berkorban demi rencana invasinya ke Inggris pada 1386, 3: 303-308). Si miskin tidak lebih dari sekedar latar belakang yang jarang disorot. Froissart juga mengkritik para pendeta kapan pun mereka dianggapnya ikut memicu perlawanan rakyat. Namun, di pihak lain, dia buru-buru memuji para figur suci dan para uskup tentara (seperti Uskup Norwich, I: 91-92).

Namun, etika bukan satu-satunya kandungan *Chroniques*. Froissart juga menggemari kisah-kisah menarik, dan mencurahkan segala dayanya sebagai penulis untuk menyampaikan warna-warna mereka pada pembaca. Ulasannya tentang jatuhya kekuasaan Richard II, misalnya, betul-betul sememikat ulasan Shakespears tentang topik yang sama (4: 421-471).[11] Sebagaimana sejumlah penulis menyatakan, rangkaian *Voyage en Béarn* dalam jilid 3 (3: 263-294) menandai peralihan pandangan Froissart tentang ketrampilan menulisnya. Diverres menulis bahwa, pada bagian itu,

> Froissart mengekspresikan semangat literer: mengekspresikan apa yang telah dia pelajari tantang 'bahasa yang bagus'. Dia bertekad menulis secara menarik, dan...untuk melakukan itu dia siap untuk bertindak apa saja terhadap bahannya. Meskipun tetap menghargai fakta-fakta yang dia terima dia menyulam mereka dan pada taraf tertentu menghentikan untuk sementara pendekatan analisis. Pelanturan sangat banyak ditemui, dan demikian pula memori si pengarang, banyak darinya yang tidak begitu berkaitan dengan tema

> utama dan, pada saat yang sama, dianggapnya tak layak buat dicantumkan.[12]

Adanya tak kurang dari lima versi jilid 1 –tiga di antaranya memiliki kandungan yang berbeda satu sama lain– telah memikat dan sekaligus menyulitkan para pengamat Froissart. Tak ada bagian lain dari tulisan-tulisannya selain jilid 1 yang memicu diskusi hangat tentang pandangan sejarahnya dan cara penyusunannya.[13] Sebagaimana Ainsworth menegaskan,

> Permadani sejarah yang Froissart sulam tidak hanya menarik, dan bahkan kadang terpercaya sebagai sebuah catatan, namun akhirnya ia adalah sulaman pabrik itu sendiri, keunggulan ketrampilan tangan manusia, yang memikat perhatian orang – dan ini terbukti persis selama enam ratus tahun.[14]

Lima versi 'jilid 1' tersebut diperkirakan adalah:

1. Edisi pertama (manuskrip 'A');
2. Edisi pertama revisi (manuskrip 'B');
3. Edisi kedua (manuskrip 'Amiens');
4. Ringkasan (manuskrip 'B6'); dan
5. Edisi ketiga (manuskrip 'Romawi').

Sebagaimana Palmer menjelaskan, menyebut seluruh manuskrip ini jilid 1 adalah menyesatkan, lantaran taraf revisi Froissart sangat tinggi. Manuskrip B6, misalnya, dianggap tidak begitu menarik sebab ia hanya sekitar seperenam dari panjang manuskrip A dan sangat sedikit analisisnya. Perubahan dari manuskrip A ke manuskrip B pun

sangat drastis; keduanya berbeda dalam rincian keterangan ketimbang analisis. Namun, rangkaian perkembangan dari manuskrip A, ke manuskrip Amiens, dan lantas menjadi manuskrip Romawi telah banyak dipelajari. Mempelajari rangkaian perubahan drastis ini, menurut para ahli, akan memungkinkan kita untuk menjelaskan perkembangan Froissart sebagai sejarawan. Manuskrip Romawi sangat berbeda dengan manuskrip A dalam detail maupun analisis. Ia tampaknya menjadi manuskrip terakhir, sebab Froissart mengakui bahwa masyarakat tidak lagi sesederhana susunan dan ideal yang dia jelaskan dalam manuskrip A dan B. Dia juga tidak lagi yakin bahwa masyarakat akan melihat perwujudan *Proece*.[15] Namun, manuskrip Romawi hanya meliput masa di mana Froissart banyak merujuk kepada le Bel (1325-1350), sehingga sebuah perbandingan yang riil adalah tidak mungkin untuk dilakukan. Satu-satunya versi jilid 1 yang membahas masa 1325-1378 dan berbeda dalam detail dan analisis dari manuskrip A dan B adalah manuskrip Amiens. Meskipun ini juga satu-satunya versi jilid 1 yang tata susunannya tidak jelas. Dari abad XIX dan seterusnya, ada perdebatan intens tentang apakah A ataukah Amiens yang harus diutamakan.[16] Namun, Palmer menunjukkan bahwa adanya banyak bukti untuk mendukung keutamaan keduanya. Ini membawanya kepada kesimpulan bahwa

> Manuskrip Amiens bukan edisi pertama atau kedua melainkan edisi pertama dan sekaligus kedua. Demikian pula, tentunya, bahwa manuskrip A dan B merupakan edisi pertama dan sekaligus kedua. Dan dari dua konklusi ini dapat ditarik kesimpulan bahwa tidak ada edisi pertama dan kedua

> dari jilid 1 dalam pengertian yang umum dipahami, yang ada hanyalah sejumlah besar manuskrip yang menggabungkan unsur-unsur dua edisi dengan cara dan proporsi yang berbeda-beda.[17]

Maksud Palmer adalah bahwa versi jilid 1 yang beragam tidak ditulis satu setelah yang lain; sebagian mungkin ditulis pada waktu yang bersamaan.

Satu cara untuk menggugat kesimpulan ini adalah mempersoalkan apakah manuskrip Amiens adalah karya Froissart seutuhnya. Mungkin saja bahwa para juru tulis –dan lantas para penyalin– telah berperan penting dalam menganekaragamkan jilid 1.[18] Ada tiga alasan untuk mencurigai keterlibatan mereka. *Pertama*, manuskrip Amiens dan Romawi sangat sedikit persamaannya. Pengarang manuskrip Romawi tidak pernah menyalin dari manuskrip Amiens, tidak pula dari manuskrip A dan B. *Kedua*, banyak detail dalam manuskrip Romawi bertentangan dengan detail dalam manuskrip Amiens. *Ketiga*, manuskrip Amiens memperlihatkan bias Prancis. Namun, di sisi lain, telah lama diakui bahwa Froissart sering menyuguhi pembacanya versi-versi yang berbeda tentang sebuah peristiwa yang sama. Misalnya, dalam jilid 3 dia menjelaskan pandangan Castilia dan Portugis tentang perang Aljubarrota (1385) dan tidak berusaha untuk merujukkan kedua pandangan tersebut.[19] Contoh-contoh seperti ini mengindikasikan bahwa manuskrip Amiens adalah karya Froissart seutuhnya. Palmer menerima kesimpulan tersebut, namun mengaku bahwa dia dibingungkan olehnya:

"Kita terpaksa berkesimpulan bahwa dia tidak memandang revisinya sebagai pengganti karya dia sebelumnya namun hanya sebagai sebuah versi alternatif –yang juga valid –tentang peristiwa-peristiwa. Sikap semacan itu secara metodologis tercela dan pada dasarnya tidak historis (*unhistorical*). Ini menandakan bahwa kita harus menempuh proses panjang untuk mengetahui dan memahami pikiran para sejarawan abad tengah bahkan mereka yang paling terdokumentasikan sekalipun."[20]

Menurut sebagian ahli penemuan ini bisa melemahkan reputasi lama Froissart sebagai sumber tak ternilai buat sejarah abad XIV.[21] Namun, para sejarawan dari aliran posmodern barangkali gembira dengan penemuan ini. []

Catatan

[1] Dalam hal ini, 'roman' mengacu kepada kisah abad tengah yang menceritakan petualangan para pahlawan dan ksatria.

[2] F. X. Newman (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, Albany, NY: State University of New York Press, 1968, hal. Vii.

[3] Lihat N. R. Cartier, 'The Lost Chronicle', *Speculum*, 1961, 36(3): 424-434.

[4] Kutipan-kutipan mengacu kepada nomer halaman dan jilid *Chroniques* terjemahan Brereton.

[5] Lihat, misalnya, J. J. N. Palmer, 'Book 1 (1325-1378) and its Sources' dalam idem (ed.), *Froissart: Historian*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981, hal. 7-24.

[6] G. T. Diller, 'Froissart: Patrons and Texts', dalam Palmer (ed.), *Froissart: Historian*, hal. 145-160; dan P. F. Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History: Truth, Myth, and Fiction in the Chroniques*, Oxford: Oxford University Press, 1990, hal. 145-149.

[7] J. Coleman, 'Late Scholastic Memoria et Reminiscentia: its Use and Abuses', dalam P. Boitani dan A. Torti (ed.), *Intellectual and Writers in Fourteenth Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hal. 43.

[8] Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History*, hal. 70.

[9] S. Painter, *French Chivalry: Chivalric Ideas and Practices in Medieval France*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1940, hal. 29-43.

[10] J. van Herwaarden, 'The War in the Low Countries', dalam Palmer (ed.), *Froissart: Historians*, hal. 115-116.

[11] Lihat pula ulasan Froissart tentang si perampok Mèrigot Marchés, sebagaimana dijelaskan dalam Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History*, hal. 125-139.

[12] J. Froissart, *Voyage en Béarn*, diedit oleh A. H. Diverres, Manchester: Manchester University Press, 1953, hal. xx-xxi.

[13] Palmer, 'Book 1 (1325-1378) and its Sources'; Diller, 'Froissart: Patrons and Texts'; Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History*, hal. 217-302; dan F. S. Shears, *Froissart, Chronicler, and Poet*, London: G. Routledge & Sons, 1930, hal. 82.

[14] Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History*, hal. 308.

[15] *Ibid.*, hal. 217-302.

[16] J. Froissart, *Chroniques*, diedit oleh S. Luce, G. Raynand, L. Mirot, dan A. Mirot, jilid 1, vi: ff.; idem, *Oeuvres*, diedit oleh K. de Lettenhove, Académic Royale de Belgique, jilid 1, pengantar; P. Saenger, 'A Lost Manuscript of Froissart Refound: Newberry Library Manuscript f37', *Manuscripta*, 1975, 19(1): 15-26; R. Barber, 'Jean Froissart and Edward the Black Prince', dalam Palmer (ed.), *Froissart*, hal. 25-35; dan G. T. Diller, *Attitudes chevaleresques et réalités politiques chez Froissart*, Geneva, 1984.

[17] Palmer, 'Book 1 (1325-1378) and its Sources', hal. 18; lihat pula Ainsworth, *Jean Froissart and the Fabric of History*, hal. 224.

[18] G. T. Diller, 'Froissart: Patrons and Texts', hal. 152.

[19] P. E. Russel, 'The War in Spain and Portugal', dalam Palmer (ed.), *Froissart: Historian*, hal. 84-86; lihat pula diskusi tentang ulasan Froissart mengenai invasi Edward III ke Normandy dalam Palmer, 'Book 1 (1325-1378) and its Sources', hal. 23.

[20] Palmer,'Book 1 (1325-1378) and its Sources', hal. 24.

[21] Tentang sejarah penerimaan terhadap *Chroniques*-nya Froissart, lihat J. J. N. Palmer, 'Introduction', dalam idem (ed.), *Froissart: Historian*, hal. 1-6.

Karya penting Froissart

Chroniques de Jean Froissart, diedit oleh S. Luce, G. Raynauld, L. Mirot, dan A. Mirot, 15 jilid, Paris: Société de l'Histoire de France, 1869-1975.

Froissart, Chronicles, terj. dan ringkasan oleh G. Bereton, Harmondsworth: Penguin, 1968.

Méliador, diedit oleh A. Longnon, 3 jilid, Paris: Société des Anciens Textes Français, 1895-1899.

Lihat pula

Bede, Gregory of Tours, Ibn Khaldun, Livy, Ssu-ma Ch'ien, Tacitus.

Sumber lanjutan

Ainsworth, P. F., *Jean Froissart and the Fabric of History: Truth, Myth, and Fiction in the Chroniques*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Archambault, P., *Seven French Chroniclers: Witness to History*, Syracuse, NY: University of Syracuse Press, 1974.

Calin, W., 'Narrative Technique in Fourteenth-century France: Froissart and his *Chroniques*', dalam R. T. Pickens (ed.), *Studies in Honor of Hans-Erich Keller: Medieval French and Occitan Literature and Romance Linguistics*, Kalamazoo, MI: Medieval Institute Press, 1993, hal. 227-236.

De Looze, L., *Pseudo-Autobiography in the Fourteenth Century: Jean Ruiz, Guillamue de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*, Miami, FL: University Press of Florida, 1997.

Dembowski, P. F., *Jean Froissart and his Méliador: Context, Craft, and Sense*, Edward C. Armstrong Monographs on Medieval Literature no. 2, Lexington, KY: French Forum, 1983.

Diller, G., 'Froissart, Historiography, the University Curriculum and Isabeau of Bavière', *Romance Quarterly*, 1994, 41(3): 148-155.

Palmer, J. J. N., *Froissart: Historian*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981.

Schmolke-Hasselmann, B., *The Evolution of Arthurian Romance: the Verse Tradition from Chrétien to Froissart*, Studies in Medieval Literature no. 35., Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Shears, F. S., *Froissart: Chronicler, and Poet*, London: G. Routledge & Sons, 1930.

Francis Fukuyama

(1952-sekarang)

Francis Fukuyama, pengarang 'The end of History' (1989) dan *The End of History and the Last Man* (1992), tidak populer di kalangan sejarawan. Sebagian, yang tidak mengenal tulisan-tulisannya, menganggap lucu pandangan bahwa sejarah telah berakhir. Mereka melihat-lihat dan mendapati masih banyaknya peristiwa yang bisa ditulis oleh para sejarawan masa depan. Sisanya, yang lebih mengenal, memahami bahwa 'Sejarah' yang dia maksud adalah sejarah universal masyarakat manusia; sungguh pun begitu mereka mungkin masih setengah hati untuk meyakini bahwa sebuah narasi tunggal tersebut ada.

Fukuyama lahir pada 27 Oktober 1952 di Chicago. Setelah mempelajari sastra dan sejarah Yunani kuno di Uni-

versitas Cornell (1974), dia menyelesaikan studi doktoralnya di Universitas Harvard dengan sebuah tesis tentang kebijakan luar negeri Soviet di Timur Tengah (1981). Selama 1980-an, Fukuyama bekerja dalam perencanaan kebijakan Departemen Luar Negeri Amerika Serikat dan sebagai konsultan ilmu sosial pada Korporasi Rand, sebuah *think-tank* konservatif yang menekuni isu kebijakan luar negeri dan pertahanan. Setelah publikasi 'The End of History', dia bekerja penuh pada Korporasi Rand. Antara 1994 dan 1996 dia menjadi *fellow* dalam kajian kebijakan luar negeri di Universitas Johns Hopkins. Belakangan dia diangkat menjadi guru besar kebijakan publik di Universitas George Mason, Virginia.

Semenjak dahulu orang telah mencari sebuah pola bermakna dalam arus peristiwa-peristiwa manusia. Namun, Fukuyama tertarik pada 'Sejarah-sejarah Universal' 'serius', yang berawal dari esai Kant 'An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View' (1784) (*End History and the Last Man*, hal. 57). Dalam tulisan ini, Kant menyatakan bahwa secara sekilas, perkembangan sejarah bisa tampak kacau. Namun, pada pengamatan yang lebih serius, dia meyakini bahwa kemajuan sedang berlangsung menuju terwujudnya sebuah 'konstitusi sipil yang sempurna': sebuah keadaan di mana hak asasi manusia untuk bebas secara penuh diimbangi oleh hak-hak orang lain. Mekanisme yang memungkinkan kemajuan tersebut adalah 'antagonisme' atau 'hasrat manusia untuk bermasyarakat sekaligus untuk memisahkan diri dari masyarakat' (*'the unsocial sociability of men'*). Orang ingin bergaul dengan yang lain, namun mereka juga ingin memisahkan diri sebab

mereka ingin segala sesuatu berjalan sesuai dengn kehendak mereka sendiri.[1] Para sejarawan harus mendokumentasikan kemajuan manusia menuju sebuah konstitusi sipil, tegas Kant, untuk menyadarkan orang akan tujuan yang sedang mereka tuju. Jika mereka menyadari tujuan itu, mereka akan lebih giat untuk mencapainya. Tugas untuk mencatat sebuah 'Sejarah Universal' tersebut, ingat Fukuyama, diadopsi oleh filsuf Jerman abad XIX, Hegel. Hegel menilik peradaban Eropa dan Asia awal dan modern untuk mendukung pandangannya bahwa 'sejarah dunia tidak lain adalah kemajuan (perkembangan) kesadaran akan kebebasan'.[2] Menurut Hegel, kebebasan akan terwujud sepenuhnya dalam sebuah dunia di mana para individu mengatur diri mereka sendiri menurut pandangan dan kesadaran mereka sendiri dan seluruh lembaga sosial dan diatur secara rasional. Hegel berpandangan bahwa mekanisme untuk mencapai kemajuan tersebut adalah 'ketajaman rasio': konflik yang ditimbulkan oleh interaksi antar hasrat-hasrat tak sadar. Baik Hegel maupun Fukuyama berpandangan bahwa 'Sejarah' akan berakhir ketika manusia telah mencapai kebebasan dan konstitusi sipil. Seorang penafsir Hegel yang paling terkenal dan provokatif, Alexandre Kojève, menegaskan dalam serangkaian kuliah pada 1930-an bahwa Hegel benar ketika mengatakan bahwa 'Sejarah' telah berakhir pada 1806.[3] Lantaran pada tahun itu Hegel melihat bahwa penaklukan Napoleon terhadap monarki Prusia adalah perwujudan prinsip-prinsip kebebasan dan kesetaraan. Meskipun ada banyak konflik sejak 1806, prinsip-prinsip dasar kebebasan dan kesetaraan tidak juga menjadi semakin baik. Prinsip-prinsip tersebut terwujud penuh, tegas

Kojève, dalam masyarakat kapitalis yang telah mencapai kelimpahan materi dan stabilitas politik.

Sebagaimana 'Hegel-Kojève' (Hegel sebagaimana ditafsirkan oleh Kojève), Fukuyama juga berpandangan bahwa kita telah mencapai akhir 'Sejarah Manusia'. Melihat ke belakang pada kwartal terakhir abad XX dia memandang munculnya demokrasi liberal sebagai satu-satunya aspirasi politik yang koheren dan universal (*ibid.*, hal. xiii). Secara berturut-turut, Fukuyama memahami 'liberal' dan 'demokrasi' sebagai 'sebuah tata aturan yang menjamin hak-hak atau kebebasan-kebebasan individual tertentu' dan 'hak seluruh penduduk untuk bersuara dan berpartisipasi dalam politik' (*ibid.*, 42, 43). Lantas mengapa demokrasi liberal tumbuh sebagai satu-satunya aspirasi politik yang tampaknya terpercaya? Fukuyama berpandangan bahwa pergerakan menuju demokrasi liberal dimungkinkan oleh dua 'mekanisme'. *Pertama*, yakni 'mekanisme hasrat' (*ibid.*, hal. 177, 189, 204). Ancaman perang yang nyaris berkelanjutan mendorong masyarakat untuk mengembangkan, menghasilkan, dan menyebarkan teknologi secara efektif. Selain itu, perkembangan teknologi memungkinkan akumulasi kekayaan pemenuhan daftar hasrat manusia yang terus bertambah. Hasrat terhadap keamanan dan kekayaan yang lebih besar membuat orang bekerja demi persatuan nasional, otoritas negara terpusat yang kuat, pelayanan pendidikan yang lebih besar, dan kesadaran akan perkembangan di tempat-tempat lain. Seluruh perkembangan ini membawa kepada sebuah ekonomi global yang didominasi oleh lembaga-lembaga multinasional skala besar dan budaya konsumer universal (*ibid.*, hal.73-81). Meskipun

'mekanisme hasrat' ekonomi ini membawa banyak perkembangan sejarah, ia tidak menandai tumbuhnya demokrasi liberal. Orang bisa, kata Fukuyama, melihat kepada daerah-daerah seperti Meiji Jepang dan Singapura hari ini di mana kapitalisme yang berkembang lewat teknologi telah dan masih bersanding dengan otoritarianisme politik. Penafsiran-penafsiran ekonomi terhadap sejarah, seperti yang ditawarkan oleh Marx, tak mencukupi lantaran manusia lebih dari sekedar binatang ekonomi. Dalam kerangka ini, Fukuyama menyatakan bahwa ada mekanisme kedua yang bekerja dan berpengaruh: 'mekanisme pengakuan' (*ibid.*, hal. 144, 174-180, 189, 198, 204).

Ulasan sistematis pertama tentang hasrat manusia terhadap pengakuan, tegas Fukuyama, dapat ditemukan dalam *Republic*-nya Plato. Dalam jilid empat buku tersebut, Sokrates menyatakan bahwa jiwa digerakkan oleh tiga hal: hasrat, rasio, dan *thymos*. Fukuyama menerjemahkan *thymos* sebagai 'gairah' ('*spiritedness*').[4] Hasrat dan rasio membentuk banyak tindakan manusia. Namun, orang juga mencari pengakuan menggairahkan akan kelayakan mereka sendiri, atau orang, hal-hal, atau prinsip-prinsip yang mereka hargai (*ibid.*, hal. xvii). Hasrat individu terhadap pengakuan adalah, jelas Fukuyama, menjadi inti 'Sejarah'-nya Hegel-Kojève'. Kita cenderung untuk berpikir bahwa pengakuan antar-individu bisa diwujudkan secara damai. Namun, Hegel menegaskan dalam *Phenomenology of Mind*-nya bahwa kita mencari pengakuan yang tidak ditentukan oleh objek-objek material seperti tubuh kita sendiri atau tubuh orang lain. Jalan untuk mencapai pengakuan dan untuk membuktikan bahwa seseorang tidak ditentukan oleh objek-objek

material adalah terlibat dalam pertarungan hidup-mati dengan orang lain. Dalam arti, dalam mempertaruhkan nyawa untuk membunuh orang lain, individu menunjukkan bahwa mereka tidak melekat pada tubuh mereka atau pada tubuh orang lain. Namun, membunuh orang lain menghancurkan sumber pengakuan yang individu butuhkan untuk menegaskan kelayakan mereka sebagai manusia. Individu oleh karena itu melindungi kehidupan orang lain dan menjadi tuan/pemilik mereka. Pada awalnya tampak bahwa tuan lebih bagus posisinya ketimbang budak mereka. Tuan memiliki pengakuan si budak, namun karena mereka menganggap budak barang semata-mata, kebutuhan mereka terhadap pengakuan tidak terpenuhi. Sementara itu, budak belajar lewat kerja untuk menghargai usaha-usaha mereka sendiri (*ibid.*, 143-161).

Kontradiksi 'internal' dalam relasi tuan-budak terselesaikan, tegas Fukuyama, berkat revolusi Prancis dan Amerika. Revolusi ini memunculkan negara-negara demokratis liberal di mana setiap individu mengakui kelayakan dan harga diri individu yang lain, dan diakui oleh negara pada gilirannya lewat pemberian hak-hak (*ibid.*, hal. 200-208). Oleh karena itu demokrasi liberal menggantikan hasrat untuk diakui sebagai lebih tinggi ketimbang yang lain (Fukuyama menyebutnya *megalothymia*) dengan hasrat untuk diakui sebagai setara (*isothymia*). Ketika seluruh orang menyadari kemanusiaan mereka yang sama, dan terpenuhi hasrat mereka oleh pemahaman akan kelayakan manusia sebagaimana yang ditawarkan oleh demokrasi liberal, maka 'Sejarah' telah berakhir. Mekanisme pengakuan oleh karena itu menjelaskan perkembangan-perkembangan yang tidak

mampu dijelaskan oleh mekanisme teknologi. Ketika manusia menginginkan kekayaan materi semata, tegas Fukuyama, mereka

> akan merasa puas hidup di negara-negara otoriter berorientasi pasar seperti Spanyol di bawah Franco, atau Korea Selatan atau Brazil di bawah kekuasaan militer. Namun mereka juga masih menginginkan pengakuan terhadap kelayakan-diri mereka sendiri, dan ini membuat mereka membutuhkan pemerintahan-pemerintahan demokratis yang memperlakukan mereka sebagai orang dewasa ketimbang sebagai anak-anak, mengakui otonomi mereka sebagai para individu yang bebas."
>
> (*Ibid.*, hal. xviii-xix)

Jika pun dipastikan bahwa kita telah mencapai 'akhir Sejarah', pertanyaan yang masih tersisa adalah apakah demokrasi liberal telah secara memadai memenuhi hasrat orang terhadap pengakuan. Pertanyaan ini pulalah, tegas Fukuyama, yang diajukan oleh para kritikus di kalangan Kiri maupun Kanan. Kritikus dari kalangan Kiri menyatakan bahwa ketidaksetaraan ekonomi yang ditumbuhkan oleh kapitalisme menegaskan adanya ketidaksetaraan pengakuan (*ibid.*, hal. 289-299). Kritikus dari kalangan Kanan, sebaliknya, menyatakan bahwa demokrasi liberal adalah cacat, dan cacatnya adalah terletak pada tujuan kesetaraan pengakuan itu sendiri. Menurut para penulis seperti Nietzsche, misalnya, demokrasi liberal bukan merupakan sintesis tuan dan budak namun merupakan kemenangan budak. Dalam pada itu, ini barangkali yang memunculkan 'manusia terakhir':

"Dan demikianlah Zarathustra berkata pada orang-orang: 'Telah datang waktunya buat manusia untuk menentukan tujuannya sendiri. Telah datang waktunya buat manusia untuk menumbuhkan biji harapannya yang paling tinggi. Tanahnya masih cukup subur. Namun suatu ketika tanah ini akan tandus dan dihuni, dan tiada pohon tinggi akan bisa tumbuh di atasnya. Celaka, akan datang waktunya ketika manusia tak lagi menembakkan panah kerinduannya selain ke manusia, dan tali busurnya telah lupa bagaimana mendesing! Saya katakan padamu: orang harus tetap memiliki *chaos* untuk menumbuhkan bintang yang menari. Saya katakan padamu: kau harus tetap memiliki *chaos* dalam dirimu. Celaka, akan datang waktunya manusia tak lagi melahirkan bintang. Celaka, masa dari manusia paling hina akan datang, yakni masa di mana dia tak bisa lagi memandang hina dirinya sendiri. Lihat, inilah masa *manusia terakhir* (*the last man*) itu.'[5]

Manusia terakhir tak lagi percaya pada kapasitas superiornya untuk melindungi-diri sendiri. Dia mencari kenyamanan, keamanan, dan pemenuhan hasrat-hasrat rendah. Dia mengkonsumsi ketimbang mencipta. Dia tak malu tak bisa mengatasi/mengendalikan hasrat-hasratnya. Sebagaimana Nietzsche menulis, 'Tak ada penggembala maupun yang digembalakan! Setiap orang menginginkan yang sama, setiap orang sama: barangsiapa merasa beda dia dengan sukarela masuk rumah sakit gila'.[6] Kebebasan, kreativitas, dan keunggulan, tegas Nietzsche, hanya tumbuh dari hasrat untuk diakui sebagai lebih baik ketimbang yang lain. Manusia mencari pertempuran, *chaos*, dan resiko untuk membuktikan bahwa dia lebih dari sekedar anggota kumpulan binatang.

Fukuyama, seperti banyak penulis modern lain, juga peduli dengan keprihatinan Nietzsche tentang manusia terakhir. Namun dia tidak melangkah jauh untuk menerima seruan Nietzsche untuk membangun moralitas baru yang lebih mendukung si kuat ketimbang si lemah. Namun dia berpandangan bahwa demokrasi liberal akan tetap sehat dan stabil dengan memberi penduduk serangkaian penyaluran buat *megalothymia* mereka. Demokrasi liberal, misalnya, bisa mengembangkan partisipasi individu dan kelompok dalam usaha ekonomi eksperimental, riset ilmu dan teknologi, politik, olah raga, dan kesenian formal 'yang tak terbatas jumlahnya sama sekali' (*ibid.*, hal. 313-321). Sebuah masyarakat yang sehat oleh karena itu menyeimbangkan antara *isothymia* dan *megalothymia*.

Memerhatikan fakta bahwa peristiwa-peristiwa telah dan terus berkembang, Fukuyama berpandangan bahwa masuk akal untuk berbicara tentang sebuah 'Sejarah Universal' yang mengantarkan kepada demokrasi liberal. Manusia, katanya, adalah seperti iring-iringan panjang kereta yang tiba di kota:

> "tentunya kereta-kereta akan tiba di kota hingga setiap individu rasional yang melihat fakta tersebut akan terpaksa sependapat bahwa hanya ada satu perjalanan dan satu tujuan. Belum jelas bahwa kita sependapat dengan hal itu saat ini, sebab meskipun fakta menunjukkan adanya revolusi liberal yang mendunia, bukti yang tampak pada kita sekarang tentang tujuan iring-iringan tersebut untuk sementara waktu masih belum jelas dan tegas juga. Kita pun tidak bisa secara final mengetahui, ketika sebagian besar iring-iringan kereta tersebut pada akhirnya tiba di kota yang sama, apakah para penumpang mereka, setelah melihat-lihat sekilas

> sekeliling mereka yang baru, tidak akan merasa tidak puas dan mengarahkan pandangan mereka pada perjalanan baru yang lebih jauh. (*Ibid.*, hal. 338-339)

Di bagian akhir kutipan ini, Fukuyama tampak tak ingin menegaskan kesimpulannya bahwa sejarah telah sungguh-sungguh berakhir; sebagaimana dalam semua film Hollywood yang bagus, dia ingin tetap membuka kemungkinan buat sekuel selanjutnya.

Penegasan-penegasan Fukuyama tentang 'akhir Sejarah' lebih memancing pertanyaan ketimbang memberi jawaban. *Pertama*, banyak penulis mempersoalkan penafsirannya terhadap Plato, Kant, Hegel, Kojève, dan Nietzsche. Mark Tunic. Misalnya, menegaskan pendapat Hegel tentang negara liberal jauh lebih ambivalen ketimbang apa yang Fukuyama simpulkan.[77] Selanjutnya, sejumlah penulis menegaskan bahwa Fukuyama tidak memberikan bukti empiris yang memadai untuk mendukung penegasannya bahwa ada sesuatu yang bisa disebut sebagai 'Sejarah', apalagi bahwa kita berada di akhirnya. Pendefinisian Fukuyama terhadap demokrasi liberal terlalu luas hingga secara praktis tidak ada isinya ('tanpa substansi'). Pendataannya tentang 'demokrasi-demokrasi liberal' di seluruh dunia mengabaikan perbedaan-perbedaan yang cukup penting di antara negara-negara. Bisakah kita mengatakan, misalnya, bahwa Inggris dan Amerika Serikat adalah bagian dari sebuah kisah yang sama, lebih-lebih Brazil dan Amerika Serikat? Dia pun tidak menjelaskan secara memadai kemunculan mutakhir tribalisme, nasionalisme, dan fundamentalisme Islam. Selain itu, para kri-

tikus mempersoalkan universalitas penegasan-penegasan Fukuyama. Sebagian, misalnya, menegaskan bahwa 'Sejarah universal' Fukuyama mengandung pengistimewaan terhadap sejarah politik dan ekonomi Barat. Atas dasar apa (jika ada) kita membenarkan penegasan bahwa demokrasi liberal 'memuaskan' dan bahwa kita *semua* mencari pengakuan? Lantaran alasan-alasan ini, sejumlah kritikus berkesimpulan bahwa Fukuyama belum memberi kita kata putus dalam sejarah. []

Catatan

[1] 'An Idea for Universal History from a Cosmopolitan Point of View', dalam I. Kant, *On History*, (ed.) L. W. Beck, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963.

[2] G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, terj. J. Sibree, Buffalo, NY: Prometheus, 1991, hal. 19.

[3] A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, terj. J. Nichols, New York: Basic Books, 1969.

[4] Plato, *The Republic*, terj. D. Lee, Harmondsworth: Penguin, 1974, 435c-441c.

[5] F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, dalam W. Kaufmann, terj. dan ed., *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Penguin, 1954, hal. 129.

[6] *Ibid.*, hal. 130.

[7] M. Tunick, 'Hegel against Fukuyama's Hegel', *Clio*, 1993, 22(4): 383-389.

Karya penting Fukuyama

'The End of History? After the Battle of Jena', *The National Interest*, 1989, 16: 3-18.

The End of History and the Last Man, New York: Free Press, 1992.

'Interview with Francis Fukuyama', oleh Brian Lamb dari 'Booknotes', 17 Januari 1992, transkrip di http://www.booknotes.org.

'Reflection on the End of History, Five Years Later', dalam T. Burns (ed.), *After History? Fukuyama and his Critics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994, hal. 239-258.

Lihat pula

Fukuyama (IRT), Hegel, Kant, Marx, Nietzsche (MP dan CT), Plato (MP).

Sumber lanjutan

Anonim, 'Time to Call History a Day', *The Economist*, 16 September 1989, 312(7620): 48.

Bertram, C. dan Chitty, A. (ed.), *Has History Ended? Fukuyama, Marx, Modernity*, Aldershot, Hants: Avebury, 1994.

Burns, T. (ed.), *After History? Fukuyama and his Critics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994.

Cooper, B., 'The End of History: Déjà-Vu All Over Again', *History of European Ideas*, 1994, 19(1-3): 377-383.

Dunn, J., Review of *The End of History and the Last Man*, *Times Literary Supplement*, 24 April 1992, 4647: 6.

Elson, J., 'Has History Come to an End?', *Time*, 4 Sepetember 1989, 134(10): 57.

Gourevitch, V., 'The End of History?', *Interpretation*, 1994, 21(2): 215-231.

Grumley, J., 'Fukuyama's Hegelianism: Historical Exhaustion or Philosophical Closure?', *History of European Ideas*, 1995, 21(3): 379-392.

Harris, H. S., 'The End of History in Hegel', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1991, 23-4: 1-14.

McCarney, J., 'Shaping Ends: Reflections on Fukuyama', *New Left Review*, 1993, 202: 37-53.

Roth, M. S., 'Review Essay: *The End of History and the Last Man*', *History and Theory*, 1993, 32(2): 188-196.

Tunick, M., 'Hegel against Fukuyama's Hegel', *Clio*, 1993, 22(4): 383-389.

Pieter Geyl

(1887-1966)

Ketika Pieter Catharinus Arie Geyl (1887-1966), salah satu sejarawan Belanda paling terkenal, diasingkan ke kamp penampungan lantaran 'wataknya dicurigai', dia menulis puisi berikut:

> "Bintang-bintang menakutkan. Bumi dingin,/Tak berbatas dan diam, mengitari,/Galaksi-galaksi tanpa akhir. Rahmat Tuhan lenyap./Ketakpeduliaan luas, lebih mematikan ketimbang kutukan,/mendinginkan bumi kita yang merana, yang dirawat Surga/Dengan sepenuh hati. Pelangi Tuhan ketika ia bersinar,/Itu yang kita cari. Kini, saat kita hanyut dan memikirkan/Terpaan keras keabadian, harapan-harapan kita sirna./Nah, jika demikian adanya, palingkan matamu/Dari Surga. Lihatlah dunia dalam kehidupan dan keindahannya. – Fana? Mungkin,/namun kau juga demikian adanya. Biar-

kan keabadian yang dingin mengurusi dirinya sendiri, dan kamu, nikmati umurmu, /Dan jika ajal memanggil, maka buru-burulah bertobat."[1]

Dalam puisi ini, dan dalam banyak tulisannya tentang historiografi dan sejarah Belanda, Geyl mengeksplorasi implikasi-implikasi pandangannya tentang manusia sebagai makhluk yang fana.

Semasa kecil, Geyl berkeyakinan bahwa dia bisa mewujudkan hasratnya untuk mengekspresikan diri lewat puisi dan fiksi. Namun, usai karyanya ditanggapi secara dingin oleh sang kritikus penting Albert Vermey, dia beralih menekuni sejarah ('Looking Back', dalam *Encounters in History*, hal. 356). Geyl terpikat oleh disiplin tersebut, dan menjelang 1913 dia menyabet gelar doktor di Universitas Leiden dengan sebuah disertasi tentang Christofforo Suriano, seorang wakil Republik Venetia di Hague (parlemen Belanda) dari 1616 sampai 1623 (*Christofforo Suriano, resident van de Serenissime Republiek van Venetië in Den Haag*). Dalam tesis ini, Geyl menelaah secara sangat mendetail pemahaman Suriano terhadap pandangan-pandangan politik kontemporer.[2] Setelah tugas pendek sebagai kepala sekolah di sebuah gimnasium kecil di Schiedam (1912-1913), Geyl pindah ke London sebagai koresponden koran Belanda, *Nieuwe Rotterdamsche Courant*. Posisi ini memungkinkannya untuk berhubungan dengan banyak orang di lingkaran politik dan akademik, dan tidak lama setelah itu dia memperoleh reputasi sebagai komentator kritis dan tajam tentang peristiwa-peristiwa kontemporer. Pada 1919 dia diangkat sebagai dosen senior, dan lantas guru besar, dalam

bidang sejarah dan institusi Belanda di Universitas London, di mana dia tetap bertahan di sana sampai 1935.

Banyak tulisan Geyl dari masa ini didominasi oleh sebuah isu yang dia sadari di Leiden: nasionalisme orang-orang Fleming. Pada masa itu, para penulis seperti Henri Pirenne menegaskan bahwa Belgia telah lama menjadi negeri yang terpisah dari Belanda, Belanda tidak memiliki kaitan yang jelas dengan orang-orang Fleming yang berbahasa Belanda di Belgia utara. Geyl menolak pandangan tersebut lantaran dianggapnya tidak akurat, dan penolakan tersebut dia tuangkan ke dalam serangkaian buku dan artikel demi 'ide Belanda Raya' (lihat *De Groot-Nederlandsche Gedachte*, 1925; dan *Geschiedenis van der Nederlandsche Stam*, 1930-1937, edisi revisi 1961-1962, terj. dan ringkasan: *The Revolt of the Netherlands, 1555-1609* dan *The Netherlands in the Seventeenth Century*). Menurut Geyl, 'Belanda Raya' adalah komunitas budaya-bahasa yang satu di Belanda dan Finlandia. Ide ini melandasi catatan Geyl tentang sejarah Belanda sampai abad XIX, namun ia jelas terutama dalam penafsiran barunya terhadap pemberontakan melawan kekuasaan Spanyol pada 1567. Fakta bahwa pemberontakan tersebut hanya berhasil di daerah-daerah utara seperti Holand, jelas Geyl, disebabkan bukan oleh perbedaan politik atau budaya. Geyl bahkan menganggap wilayah-wilayah berbahasa Belanda di selatan negeri Belanda sebagai sumber banyak perkembangan paling awal dan paling penting dalam literatur dan budaya Belanda. Keberhasilan pemberontakan tersebut bukan pula disebabkan oleh perbedaan agama. Menurut Geyl, Protestan dan Katolik berakar di utara dan selatan secara berturut-turut setelah pemberontakan. Menurutnya, pem-

berontakan tersebut berhasil di utara lantaran keadaan dan posisi geografisnya. Meskipun penafsiran kembali Geyl terhadap pemberontakan abad XVI sangat meyakinkan hingga ia diterima tanpa dipersoalkan lagi, para kritikus menyampaikan keberatan mereka saat ia dinyatakan buat pertama kali bahwa Geyl telah memaksakan sebuah konsep budaya-bahasa yang tak menyejarah terhadap sebuah masa lalu demi menyokong pandangan politiknya.

Pada 1935, Geyl diangkat, secara bertentangan dengan rekomendasi fakultas, menjadi dosen sejarah di Universitas Utrecht. Di Utrecht, dia mulai mengeksplorasi peran kerajaan Oranye dalam sejarah Belanda. Menurutnya, ambisi kekuasaan banyak keturunan kerajaan telah sering membuat mereka terlibat konflik dengan rakyat Belanda. Misalnya, dalam *Revolutiedagen te Amsterdam, Augustus-September 1748* (1936), Geyl mengeksplorasi peran Doelistan, sebuah partai penduduk kota Amsterdam yang memusuhi para bangsawan yang sedang berkuasa, dalam kekalahan partai Republik ('Negara') dan tumbuhnya *stadholdership* (*'Stateholdership'*/'kepemilikan atas negara') berdasarkan nasab (turun-temurun)[3] pada 1747. Sekali William IV dari istana Oranye memakai pemberontakan kelompok Doelistan untuk merebut kekuasaan kehakiman dan dewan yang sedang memerintah dan berhasil, dia tak berniat untuk melepaskan kekuasaannya. Ini memicu konflik antara istana Oranye dan rakyat, yang memuncak pada gerakan Patriot dan Revolusi Batavia 1795.[4] Yang pertama menyuarakan gugatan-gugatannya terhadap pemerintahan yang berkuasa dan yang kedua membuahkan modernisasi politik Belanda. Geyl juga mengulas konflik-konflik abad XVII antara negara

dan istana Oranye dalam *Oranje en Stuart, 1641-1672* (1939, terj. *Orange and Stuart, 1641-1672*). Dalam buku ini dia melacak akibat-akibat dari pernikahan antara Pangeran William dari istana Oranye (William II) dengan Puteri Mary Stuart dari Kerajaan Inggris. Pernikahan ini, tegas Geyl, memicu perselisihan antara istana dan Republik Belanda tentang perdagangan dengan para pendukung Cromwell selama Perang Sipil Inggris (1642-1651). (Lihat juga 'Orange and Stuart, 1641-1650', dalam *Encounters in History*, hal. 152-205.) Meskipun tak sedramatis penafsiran ulangnya terhadap pemberontakan abad XVI, tulisan Geyl tentang Oranyeisme (*Orangeism*) memberikan ulasan yang sangat berbeda tentang perkembangan-perkembangan politik dalam sejarah Belanda.

Setelah meletusnya Perang Dunia II, Geyl menulis sebuah artikel tentang aneka macam penafsiran terhadap tujuan, karakter, dan capaian Napoleon. Artikel ini direncanakan terbit pada Juni 1940, namun lantaran Hitler merebut Belanda, naskah buku tersebut dikembalikan ke Geyl. Meskipun tak ada penjelasan mengapa ia dikembalikan, Geyl tahu ada banyak kesamaan hal antara Hitler dan Napoleon yang bisa dibaca dalam naskah itu. Mengabaikan segala peringatan, dia memakai artikel tersebut sebagai dasar serangkaian kuliahnya di Rotterdam School of Economics pada September 1940. Sebulan setelah itu dia disandera bersama 113 orang yang lain oleh polisi keamanan Jerman, sebagai balasan atas apa yang dianggap sebagai perlakuan buruk terhadap para tawanan Jerman di wilayah kekuasan Belanda bagian timur. Setelah tiga belas bulan di Buchenwald, Geyl dan para sandera lain dikembalikan ke Belanda untuk penahanan selanjutnya. Sejak saat itu sampai dia dibebaskan

dengan alasan kesehatan pada Februari 1944, Geyl memberi kuliah pada para tahanan lain dan menulis soneta dan sebuah novel detektif. Ketika bebas, dia menyembunyikan anggota-anggota pemberontak dan berusaha melakukan penelitian sejarah sungguhpun dia telah dicopot sebagai guru besar dengan alasan 'wataknya dianggap tidak memungkinkan untuk diajak kerja sama secara loyal' ('Looking Back', dalam *Encounters in History*, hal. 367).

Dia kembali ke artikelnya tentang Napoleon, dan bertekad menuliskannya kembali menjadi sebuah buku. Hasilnya adalah *Napoleon For and Against*, sebuah buku yang menguraikan banyak pandangan penting Geyl tentang hakikat sejarah. Dari abad XIX sampai masa Geyl, para sejarawan Prancis menggambarkan Napoleon kalau tidak sebagai putera Prancis dan Revolusi yang membawa kebebasan dan stabilitas ke Eropa ya sebagai orang Asing yang rasa hausnya pada kekuasaan dan kemegahan telah menjerumuskan Prancis ke dalam malapetaka. Arus pembelaan dan kecaman terhadap Napoleon, jelas Geyl, menunjukkan bahwa catatan sejarah diwarnai oleh kepentingan ideologi dan politik para sejarawan:

> Sejarah tidak mungkin menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang tidak bisa dibantah tentang sebuah karakter yang memiliki banyak sekali segi, atau tentang sebuah kehidupan yang sangat dibentuk dan digerakkan oleh kondisi-kondisi sebuah jaman... Mengharapkan dari sejarah kesimpulan-kesimpulan final, yang mungkin diraih dalam disiplin lain, adalah, menurut pandangan saya, sebentuk kesalahan dalam memahami hakikatnya... Setiap kisah sejarah tergantung pada penjelasan, penafsiran, apresiasi. Dengan kata lain kita tidak bisa melihat masa lalu dalam sebuah gambar tunggal

> bermakna lepas dari sebuah sudut pandang, yang menandakan sebuah pilihan, sebuah perspektif pribadi. (*Napoleon For and Against*, hal. 15)

Tidak mungkin ada pandangan 'mata Tuhan' tentang sejarah sebab seluruh sejarah muncul dari konteks sosio-historis tertentu. Suka atau tidak, atau bahkan disadari atau tidak, keterangan-keterangan para sejarawan dibentuk oleh pandangan dan harapan mereka. Menurut Geyl, karya sejarah yang bagus dihasilkan ketika para sejarawan memikirkan kembali secara kritis pandangan dan komitmen mereka serta mendorong para pembaca mereka untuk melakukan hal yang sama. Kebutuhan ini bagaimanapun tidak berujung pada situasi di mana 'segala hal diterima' (*'anything goes' situation*), sebab Geyl berpandangan bahwa 'perdebatan tanpa akhir' sejarah bisa membikin kita sadar terhadap 'kebenaran-kebenaran' yang juga dimiliki oleh orang lain (lihat pula *The Use and Abuse of History*).

Setelah bebasnya Belanda pada 1945, Geyl diangkat kembali sebagai dosen sejarah di Utrecht. Dalam kuliah awalnya, dia menegaskan bahwa para sejarawan harus menggunakan kritisisme, kritistisme, dan kritisisme untuk menghancurkan mitos-mitos budaya dan politik. Selain itu, dia meminta mahasiswanya untuk tidak terlibat dalam pengutukan masyarakat terhadap orang-orang tertentu ('Opening Lecture', dalam *Encounters in History*, hal. 269-275). Bahwa Geyl bersiteguh dengan prinsip tersebut tampak jelas dalam pembelaannya terhadap Ranke melawan tuduhan bahwa tulisan-tulisannya membuka jalan buat Sosialisme Nasional ('Ranke in the Light of the Ca-

tastrophe', dalam *Debates with Historians*, hal. 9-29). Dia juga berpayah-payah membedakan para pemimpin Republik Batavia, yang mewujudkan prinsip-prinsip Patriot dengan bantuan pendudukan tentara Prancis, dari kalangan NSB (kalangan Nazi Belanda), yang dia anggap telah memalingkan muka dari negeri mereka dan sejarahnya (*Patriotten en NSBers*, 1946).[55]

Geyl juga gemar memantapkan diri lewat perdebatan-perdebatan dengan para sejarawan lain. Ini tampak sangat jelas dalam kritik pedasnya terhadap tulisan-tulisan sejarawan Inggris Arnold Toynbee. Dalam *A Study of History* (1934-1961), Toynbee menegaskan bahwa studi empiris terhadap masa lalu menunjukkan adanya tak kurang dari dua puluh satu peradaban. Menurutnya, kemunculan dan kejatuhan peradaban-peradaban itu ditentukan oleh bagaimana orang menjawab tantangan. Geyl merasa sulit memahami pandangan Sejarah Toynbee, dan terlibat dalam perdebatan panjang dengan Toynbee lewat tulisan dan radio (lihat *Can We Know the Pattern of the Past?*, *The Pattern of the Past*, dan *Debates with Historians*, hal. 109-202). Menurut Geyl, 'metode empiris' Toynbee tidak lebih dari sekedar pemakaian selektif fenomena historis untuk menunjukkan idenya yang telah dia yakini sejak awal tentang pola-pola masa lalu. Toynbee tidak hanya mengabaikan contoh-contoh yang berlawanan dengan idenya, namun juga telah menutup contoh-contoh yang dia tegaskan dari aneka macam penafsiran yang lain. Geyl juga tidak setuju dengan penegasan Toynbee bahwa perubahan-perubahan sejarah bisa dijelaskan semata-mata dalam kerangka 'tantangan dan respons'. Banyak faktor, tegas Geyl, menentukan perubah-

an sejarah, dan mengabaikan salah satu dari mereka adalah tidak menyejarah (*unhistorical*). Selain itu, Geyl menganggap pemakaian Toynbee terhadap 'tantangan dan respons' terlalu longgar hingga mereka bisa dikenakan terhadap setiap keadaan. Toynbee pun tidak menerangkan secara jelas kapan sebuah tantangan terlalu remeh dan terlalu serius untuk memicu munculnya peradaban. Selain itu, Geyl keberatan dengan pernyataan Toynbee bahwa peradaban Barat telah mencapai titik terendahnya dan bahwa keselamatan hanya bisa didapatkan dalam kasih Tuhan. Dia berpandangan bahwa ide Toynbee tentang keselamatan tidak nyaman buat mereka yang tidak sepaham dengan pandangan Kristen Toynbee dan bahwa pandangannya tentang peradaban Barat yang merosot akan menumbuhkan pesimisme dan apatisme. Geyl berkeyakinan bahwa peradaban masih menawarkan banyak harapan. Secara umum, kritik Geyl diarahkan tidak hanya untuk menentang Toynbee, namun siapa saja yang berpandangan bahwa masa lalu memiliki sebuah sistem atau pola (lihat, misalnya, 'Jan Romein, or Bowing to the Spirit of the Age', dalam *Encounters in History*, hal. 321-327). Yang harus kita sadari dari sejarah, tulisnya:

> Adalah kompleksitasnya yang tidak terbatas, dan, ketika saya mengatakan tidak terbatas, saya bermaksud tidak saja jumlah fenomena dan kejadian namun juga karakter mereka yang terus berkembang dan samar hingga usaha untuk mereduksi mereka ke dalam sebuah hubungan yang tetap dan skema yang mutlak benar tidak membuahkan apa pun selain kekecewaan. (*Can we Know the Pattern of the Past?* hal. 47)

Perdebatan Geyl dengan Toynbee, sebagaimana *The Study of History* sendiri, kini tampak kadaluwarsa. Sulit buat para pembaca hari ini untuk memahami seluruh isi perdebatan tersebut, lantaran 'narasi-narasi besar' tentang peristiwa-peristiwa sejarah tidak lagi berlaku dan digemari. Apa yang mereka pandang lebih menarik adalah penegasan Geyl bahwa sungguh pun kita fana, makhluk yang terikat konteks, kita masih bisa menemukan 'kebenaran-kebenaran' dalam 'perdebatan tanpa henti' sejarah. []

Catatan

[1] Dikutip dalam V. Mehta, *Fly and the Fly Bottle: Encounters with British Intellectuals*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962, hal. 156-157; dan dalam R. J. B. Bosworth, *Explaining Auschwitz and Hiroshima: History Writing and the Second World War, 1945-1990*, London: Routledge, 1993, hal. 11-12.

[2] *Christoforro Suriano, resident van de Serenisseme Republiek van Venetië in Den Haag, 1616-1623*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1913. Mengenai sebuah deskripsi tentang buku ini, lihat H. H. Rowen, 'The Historical Work of Pieter Geyl', *Journal of Modern History*, 1965, 37(1): 36-37.

[3] *'Stateholders'*, diangkat oleh daerah-daerah, secara khusus diambilkan dari istana Oranye.

[4] *Revolutiedagen te Amsterdam, Augustus-September 1748: Willem IV en de Doelistenbeweging*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1936. Untuk ulasan tentang buku ini, lihat Rowen, 'The Historical Work of Pieter Geyl', hal. 42.

[5] *Patriotten en NSBers*, Amsterdam: J. van Campen, 1956.

Karya penting Geyl

The Revolt of the Netherlands, 1555-1609, New York: Barnes & Noble, 1966.

The Netherlands in the Seventeenth Century, 2 jilid, New York: Barnes & Noble, 1961-1964.

Orange and Stuart, 1641-1672, terj. A. Pomerans, New York: Scribner, 1970.

Napoleon, For and Against, terj. O. Reiner, New Haven, CT: Yale University Press, 1949.

(bersama A. Toybee) *Can We Know the Pattern of the Past? Discussions between Toynbee and P. Geyl concerning Toynbee's Book 'A Study of History'*, Bossum: F. G. Kroonder, 1948.

(bersama A. Toynbee dan P. Sorokin) *The Pattern of the Past: Can We Determine it?*, New York: Greenwood, 1949.

Use and Abuse of History, New Haven, CT: Yale University Press, 1955.

Debates with Historians, Cleveland, OH: Meredian, 1958.

Encounters in History, Cleveland, OH: Meredian, 1961.

Lihat pula

Ranke, Taylor, Toynbee.

Sumber lanjutan

Bark, W., 'Review of *Encounters in History*', *History and Theory*, 1964, 4(1): 107-123.

Bosworth, R. J. B., *Explaining Auschwitz and Hiroshima: History Writing and the Second World War, 1945-1990*, London: Routledge, 1993.

Duke, A. C. dan Tamse, C. A. (ed.), *Clio's Mirror: Historiography in Britain and the Netherlands*, Zutphen: De Walburg Pers, 1985.

Mehta, V., *Fly and the Fly Bottle: Encounters with British Intellectuals*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962.

Rogier, L. J., *Herdenking van P. Geyl*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschhappij, 1967.

Rowen, H. H., 'The Historical Work of Pieter Geyl', *Journal of Modern History*, 1965, 37(1): 35-49.

Edward Gibbon

(1737-1794)

Edward Gibbon, pengarang salah satu karya sejarah paling abadi dunia – *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* - lahir di Surrey, Inggris, pada 1737. Masa kanak-kanak Gibbon ditandai oleh seringnya sakit dan sekolah yang tersendat-sendat. Setelah masuk sekolah harian di Putney dan belajar dengan seorang guru privat, dia masuk sekolah asrama di Kingston. Di Kingston-lah, kata dia dalam memoarnya, '[l]ewat metode disiplin yang umum, dengan tangis dan darah, saya memperoleh pengetahuan tentang sintaksis bahasa Latin' (*Memoirs of my Life and Writings*, hal. 38). Setelah tugas pendek di Westminster School, Gibbon masuk Magdalen College, Oxford, pada usia tujuh belas tahun. Lantaran tidak menemukan bimbingan spiritual dan

intelektual di sana, dia membaca sendiri tentang iman Katolik Romawi lewat *A Free Inquiry into the Miraculous Power Which are Supposed to Have Existed in the Christian Church* (1748) yang kontroversial karangan Conyer Middleton. Dalam penolakannya terhadap gugatan Middleton terhadap mukjizat di gereja awal, Gibbon bergabung dengan Katolikisme dan menolak syarat selanjutnya bahwa para jemaah Gereja Oxford harus berlangganan Tiga Puluh Sembilan Artikel Gereja Inggris.[1] Bapaknya buru-buru campur tangan dan mengirim Gibbon untuk tinggal dengan pendeta Calvinis Monsieur Pavillard, di Lausanne, Switzerland. Hari-hari yang dilalui Gibbon di Lausanne menurutnya adalah 'pembuangan yang menguntungkan' (*ibid.*, hal. 209). Di bawah bimbingan Pavillard, Gibbon kembali memeluk Protestan dan belajar untuk lebih tekun membaca dengan bacaan yang lebih beragam. Dia sangat tertarik terhadap literatur Latin dan mempelajari logika, filsafat, bahasa Yunani, sejarah, dan hukum. Dia juga menjadi fasih dan ahli dalam bahasa Prancis, yang memungkinkannya menjelajahi ide-ide para penulis seperti Montesquieu, Bayle, dan Voltaire.

Pada 1758, Gibbon disuruh pulang untuk membantu membebaskan bapaknya dari kesulitan keuangan. Selama dua tahun kemudian, dia hidup di London atau di Buriton, tanah keluarga di Hampshire. Dia menulis sejumlah esai pendek dalam bahasa Prancis, yang paling terkenal adalah *Essai sur l'étude de la literature* (1761, *An Essay on the Study of Literature*). Meskipun seolah-olah membela studi terhadap teks-teks kuno, atau *'belles-lettres'*, *Essai* Gibbon juga mengenalkan pada kita pandangan sejarah yang membentuk

tulisan-tulisan dia selanjutnya. Menurut banyak penulis pada masa Gibbon, pemikiran rasional tentang dunia sekarang, bukan pengetahuan sejarah, adalah sumber primer kebenaran. Namun, Gibbon berpandangan bahwa studi yang cermat terhadap masa lalu bisa membantu para filsuf dalam mencari sebab-sebab yang mendasari hal-ihwal maupun menjelaskan perkembangan peradaban. Namun, untuk ini, para sejarawan harus melewati studi tradisional terhadap politik, perang, dan orang besar. Ini lantaran hal-ihwal yang 'memunculkan tindakan' biasanya tersembunyi (*An Essay on the Study of Literature*, hal. 100). Namun, mereka bisa dilacak dalam banyak tindakan sepele yang dicatat oleh para penulis klasik dan para ahli masa kuno modern atau *érudits*, sebab hal-hal kecil lebih mungkin terjadi secara spontan:

> Tidak ada penyamaran yang dipersiapkan untuk tindakan-tindakan kecil. Kita bertindak apa adanya hanya ketika berpikir bahwa kita tidak dilihat; namun si ingin tahu akan berusaha untuk menguak persembunyian yang paling rahasia. Saya harus berusaha untuk memutuskan apakah kebajikan meliputi karakter jaman tertentu atau orang-orang tertentu, harus berusaha untuk memeriksa tindakan-tindakan mereka ketimbang pembicaraan mereka. (*Ibid.*, hal. 102-103)

Para sejarawan oleh karena itu harus berusaha melampaui penampakan-penampakan luar untuk menerangkan secara apa adanya mengapa hal-ihwal terjadi.[2]

Selama masa Gibbon menulis *Essai*-nya, Britania sedang berperang dengan Prancis. Pada 1762 Gibbon ditugaskan sebagai seorang kapten dalam milisi Hampshire. Wajib

militer mengganggu studi Gibbon, namun dia tetap berusaha untuk membaca karya Hume, Voltaire, Swift, dan Addison. Dia juga mempelajari karya-karya tentang sejarah militer seperti *Mémoires militaries sur les grecs et sur les romains* karya Charles Théopile Guischardts, yang memungkinkannya untuk membandingkan pengalamannya terhadap cara-cara perang modern dengan cara-cara perang klasik.[3] Dalam beberapa pekan setelah perang usai, Gibbon meninggalkan milisi dan bepergian ke Prancis, Switzerland, dan Italia. Di Paris, dia bertemu dengan Diderot, Jean Le Rond D'Alembert, Claude Adrien Helvétius, Paul Henri D'Holbach, dan Abbé de la Bléterie. Dia juga melihat koleksi-koleksi manuskrip di sejumlah perpustakaan umum dan memerhatikan secara mendalam sejarah dan geografi Romawi kuno. Di Romawi, dia kemudian menulis:

> pada lima belas Oktober 1764, ketika saya duduk merenung di tengah-tengah puing-puing Capitol ketika para rahib tanpa alas kaki sedang menyanyikan Vespers di kuil Jupiter, ide untuk menulis tentang kemerosotan dan kolapsnya Romawi untuk pertama kalinya tercetus di pikiranku. (*Memoirs of my Life and Writings*, hal. 134, catatan nomor 4)

Meskipun mungkin ide Gibbon untuk menulis sejarah Romawi telah ada sebelum itu, namun pengalamannya tinggal di Romawi barangkali telah mengilhaminya untuk mewujudkan idenya yang lebih ambisius untuk menggambarkan nasib atau peruntungan Kerajaan Romawi.[4]

Pada 1765, Gibbon kembali lagi ke Inggris untuk mengatasi masalah keuangan bapaknya. Meskipun dia tersentuh dengan pengalamannya di Romawi, dia mencoba-coba

menulis sejarah tentang Richard I dan Perang Salib, invasi Charles VII (Prancis) ke Italia, Edward Sang Pangeran Hitam (Edward the Black Prince), Henry V, Sir Walter Raleigh, dan Florence. Dia bahkan menulis sejarah perjuangan kemerdekaan Swiss di akhir Abad Pertengahan dan disuguhkan dengan tanpa nama kepada komunitas literer di London. Respons yang ia dapatkan cukup kritis hingga Gibbon memutuskan untuk tidak menerbitkannya dan menulis karya selanjutnya dalam bahasa Inggris.

Ketika mencari sebuah topik baru, Gibbon teringat Romawi. Dia lantas mulai meneliti artefak literer maupun non-literer:

> Saya tanpa sadar masuk ke dalam Samudra sejarah Agustus dan dalam rangkaian sejarah setelahnya. Saya meneliti, dengan tangan yang nyaris senantiasa memegang pena, catatan asli, baik dalam bahasaYunani maupun latin, dari Dion Cassius hingga Ammianus Marcellinus, dari pemerintahan Troya sampai akhir masa Kaisar-kaisar barat. Koleksi medali dan inskripsi tambahan, tentang Geografi dan Kronologi, dipakai sesuai kebutuhan: dan saya memakai koleksi Tillemont, yang akurasinya tak tertandingi nyaris menegaskan karakter Genius, untuk merangkai dan menyusun semampu saya renik-renik informasi sejarah yang berceceran dan nyaris hilang. Menembus gelapnya abad pertengahan saya meniti jalan menekuni tarikh-tarikh dan kepurbakalaan Italia dari Muratori yang terpelajar... sampai saya nyaris melihat sendiri reruntuhan Romawi di abad XIV, tanpa menduga bahwa bab terakhir akan seperti ini dengan menghabiskan enam kuarto dan dua puluh tahun. (*Memoirs of my Life and Writings*, hal. 146-147).

Menjelang 1773 dia memulai menulis sebuah karya sejarah yang dia harapkan akan memberi pelajaran buat para pembacanya (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776, selanjutnya disebut *Decline and Fall*).[5] Namun, kesulitan keuangan mengharuskannya untuk bekerja. Dengan bantuan sepupunya, Lord Elliot, Gibbon berhasil menduduki kursi parlemen untuk daerah Liskeard pada 1774. Meskipun bukan orator yang bagus, kesetiaan Gibbon mendukung pemerintahan Lord North membuatnya diangkat menjadi Komisaris Raja untuk Perdagangan dan Perkebunan (Lord Commissioner of Trade and Plantations). Tak lama setelah itu dia menulis *Mémoire justicatif* (1779), sebuah respons terhadap kritisisme Eropa terhadap kebijakan pemerintahan Britania di Amerika. Pada 1781 dia menerbitkan jilid kedua dan ketiga *Decline and Fall*, namun sebelum dia bisa memulai menulis jilid keempat, pemerintahan Lord North jatuh. Gibbon kehilangan jabatan, dan dalam rangka penghematan, dia pindah ke Lausanne untuk numpang tinggal di rumah teman lamanya Georges Deyverdun. Di sana dia menyelesaikan tiga jilid terakhir *Decline and Fall*, yang diterbitkan pada Mei 1788. Kebahagiaan Gibbon lantaran telah merampungkan *Decline and Fall* berkurang sebab kematian Deyverdun dan Revolusi Prancis. Dia berniat untuk menulis jilid ketujuh dari *Decline and Fall*, yang akan mencantumkan catatan tambahan, peta, dan ulasan kritis para ahli terhadap karya tersebut, namun dia tak pernah memulainya. Namun, dia berkesempatan menulis tentang posisi garis meridian dan jalur pelayaran orang-orang kuno ke Afrika, yang mungkin adalah hasil pembacaan ulangnya terhadap *Histories*-nya

Herodotus. Dia juga menulis tak kurang dari enam versi otobiografi.[6] Ketegangan yang tak kunjung usai di Eropa membuatnya kembali ke Inggris pada 1793. Setibanya di Inggris dia harus memeriksakan kondisi kesehatannya yang lama terabaikan, dan akhirnya dia meninggal pada 1794 setelah berkali-kali gagal dioperasi.

Ketika Gibbon mulai menulis *Decline and Fall*, dia berencana membagi tiga belas abad sejarah Romawi ke dalam tiga periode yang akan dia ulas secara berimbang: masa Troya dan orang-orang Antonine sampai penaklukan Romawi oleh orang-orang Goth (±100M - ±500); kekuasaan Justinia dan restorasi Kekaisaran Timur sampai munculnya Muhammad dan Charlemagne (± 500-814); dan kebangkitan kembali Kekaisaran Barat sampai penaklukan Konstantinopel oleh orang-orang Turki (815-1453). Meskipun karya yang terbit mengadopsi rencana sama, namun tiga dari enam jilid karya tersebut dikhususkan untuk membahas periode yang pertama. Karya tersebut oleh karena itu terdiri dari dua bagian, dipisah di tengah-tengah oleh jatuhnya Kekaisaran Barat. Apa yang menyatukan penelitian sejarah ambisius tersebut, sebagaimana diisyaratkan oleh judulnya, adalah perhatian Gibbon terhadap hancurnya Kerajaan Romawi.

Menurut Gibbon, dua karakter memicu kemerosotan Romawi. *Pertama*, korupsi yang disebabkan oleh kelemahan dan kebiasaan bermewah-mewahan, sebagaimana yang juga disinyalir oleh Livy, Herodotus, dan Tacitus dalam karya-karya mereka. Dalam pandangan mereka, orang-orang yang diasyikkan oleh harta rampasan perang menjadi enggan untuk memerintah dan karenanya memanggil para des-

pot dan tentara bayaran untuk membantu mereka. Dalam pada itu, mereka kehilangan kebebasan mereka dan mudah ditaklukkan oleh para tentara bayaran tersebut. Para tentara bayaran tersebut, pada gilirannya, akan jatuh pada korupsi, dan begitu seterusnya. Pola peristiwa yang semacam ini mendominasi paro pertama *Decline and Fall*. Dalam pandangan Gibbon, korupsi memicu naiknya para penguasa tiran dan merosotnya pasukan Romawi menjadi pasukan barbar bayaran yang tidak kokoh. Para barbar tersebut akhirnya mengambil alih tugas Pasukan Pengawal Raja, dan menggunakan kekuasaan untuk membasmi raja dan para bangsawan. Ketika para pasukan yang ada di daerah-daerah berusaha untuk merebut kekuasan ini, perang sipil meletus. Kekacauan tersebut akhirnya teratasi oleh para penguasa kuat seperti Diocletian dan Constantine pada abad III dan IV, namun dengan imbalan pemindahan ibu kota Kerajaan Romawi ke Konstantinopel. Ketika ini terjadi, Kerajaan diwarnai oleh agama timur dan karakter korup 'monarki timur'. Gibbon tak bersimpati terhadap peradaban Byzantium sebab, seperti banyak penulis pada masanya, dia berpandangan bahwa 'monarki timur (oriental)' sangat bertentangan dengan politik 'gabungan' (raja dan pemerintah) Romawi kuno dan Britania modern. Monarki-monarki konstitusional seperti yang ada di Britania, dalam pandangan Gibbon, akan sangat mungkin menjamin kebebasan dan hak-hak warga mereka. Dalam rezim-rezim timur, semua warga diturunkan derajat mereka agar menjadi sangat tergantung kepada kehendak mutlak penguasa.[7]

Karakter *kedua* adalah antusiasme berlebihan atau fanatisme. Fenomena ini yang mengiringi munculnya Kristen (bab 15 dan 16). Sebelum munculnya Kristen di dunia Romawi, beragam jenis dan intensitas ketaatan relijius hidup bersama dan saling menghormati. Kristen awal, sebaliknya, eksklusif, dogmatis, ekstrim, dan asketis. Ciri-ciri yang seperti ini, di samping 'bukti meyakinkan dari doktrin Kristen sendiri', janji tentang akhirat dan penyebutan mukjizat, memungkinkan Kristen membentuk sebuah negara independen yang segera menggerogoti Kerajaan Romawi. Meskipun fanatisme orang-orang Kristen awal adalah sebab penting keberhasilannya, ia juga adalah sumber perpecahan internal. Perpecahan tersebut, tegas Gibbon, memunculkan perselisihan hebat antar-sekte yang terus bertahan hingga masanya. Inti ulasan Gibbon tentang kemunculan Kristen adalah ketidaksukaan terhadap antusiasme berlebihan atau fanatisme, yang sebagaimana para penulis lain pada masanya, dia yakini merusak jalan-jalan kepada iman yang lebih beradab yang ditawarkan oleh rasio dan pemikiran. Dia oleh karena itu tidak benci dengan agama itu sendiri tetapi dengan korupsi terhadap agama yang membuat manusia lemah:

> Teolog mungkin menikmati tugas menyenangkan menjelaskan Agama ketika ia turun dari Surga dalam kesuciannya yang alamiah. Tugas yang lebih menyedihkan dibebankan pada sejarawan. Dia harus mengungkap campuran tak terelakkan antara kesalahan dan korupsi yang ia [teolog] tularkan di banyak tempat di dunia ke kalangan makhkluk-makhluk ber-ras buruk dan lemah. (*Decline and Fall*, jilid 2, hal. 2)

Banyak pembaca pada masanya merasa terhina dengan penggambaran Gibbon terhadap Kristen awal. Yang lain keberatan dengan pandangannya terhadap sejarah agama sebagai bagian dari sejarah umum. Gibbon sangat kaget dengan kritik dan gugatan tersebut hingga bab 15 dan 16 ditarik, dan harus mati-matian membela penggambarannya terhadap peristiwa-peristiwa dalam *A Vindication of Some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1779, dalam *The English Essays of Edward Gibbon*, hal. 229-331). Setelah Gibbnon meninggal dan memoarnya diterbitkan, sejumlah penulis menyatakan bahwa pandangannya terhadap Kristen muncul dari hubungan awalnya dengan Katolikisme yang berakhir dengan kekecewaan. Mereka berharap agar minat terhadap *Decline and Fall* segera turun. Namun, kenyataan malah sebaliknya. Menjelang abad XIX, sejumlah edisi ringkas dan edisi beranotasi ('bercatatan') yang memancing polemik terbit. Opini masih terbagi tentang apakah pandangan Gibbon terhadap Kristen tergolong sebagai kebencian. Namun, sebagian besar pengamat menyatakan bahwa pada dasarnya karya Gibbon tersebut merupakan hasil riset yang tersusun baik dan berimbang.

Lebih belakangan, para sejarawan gereja mengakui kompleksitas pandangan-pandangan Gibbon terhadap Kristen awal, dan pada saat yang sama berusaha meninggalkan mereka dengan bantuan bukti yang tidak diperhatikan atau tidak dimiliki oleh Gibbon. Para sarjana kontemporer juga telah memusatkan perhatian mereka pada pemahaman Gibbon terhadap sifat sejarah dan kualitas literer karyanya. Secara khusus, mereka memuji pengga-

bungan Gibbon terhadap pendekatan klasik dan modern dalam rangka penulisan sejarah, minatnya pada ide perimbangan kekuasaan di Eropa, ulasannya tentang hukum Romawi, dan pemakaiannya terhadap data etnografis. Kini, *Decline and Fall* tetap terbit tanpa diringkas dan masih menjadi pemicu diskusi-diskusi tentang agama, hukum, sejarah, historiografi, politik, dan hubungan internasional.[88]

Dalam jilid ketiga, Gibbon menuliskan kembali kisah kuno tentang tujuh orang yang tidur dari Epnesus. Menurut kisah tersebut, tujuh pemuda Kristen yang berusaha melarikan diri dari penyiksaan Raja Decius jatuh dalam tidur nyenyak selama 200 tahun. Ketika terbangun, mereka mendapati dunia yang telah mengalami perubahan luar biasa:

> pada masa ini, kedudukan gubernur telah dipindahkan dari Romawi ke sebuah kota baru di pinggir sungai Thracian Bosphorus; dan penyalahgunaan semangat militer telah digantikan oleh sistem semu perbudakan yang lemah dan seremonial. Singgasana Decius yang suka menyiksa telah berkali-kali ditempati oleh para pangeran Kristen dan ortodoks yang menggantikannya, yang telah menghancurkan dewa-dewa dahsyat jaman purba; kesalehan masyarakat masa ini tak sabar untuk mengagungkan para santo dan martir Gereja Katolik di altar Diana dan Hercules. Keutuhan Kerajaan Romawi hancur; kebesarannya tercampak ke tanah; dan pasukan-pasukan Barbar yang tak dikenal, muncul dari kekuasaan North yang dibekukan, telah memapankan kekuasaan mereka atas daerah-daerah paling menguntungkan di Eropa dan Afrika. (*Decline and Fall*, jilid 3, hal. 415)

Misalkan Gibbon sendiri yang bangun dari tidur nyenyak hari ini, apa pendapatnya tentang perubahan-per-

ubahan pandangan kita mengenai historiografi dan sejarah Romawi setelah dua ratus tahun? []

Catatan

[1] Tentang pengalaman Gibbon terhadap Katolikisme, lihat E. J. Oliver, *Gibbon and Rome*, London: Sheed & Ward, 1958.

[2] M. W. Brownley, 'Appearance and Reality in Gibbon's History', *Journal of the History of Ideas*, 1977, 38(4): 651-666; J. Burrow, *Gibbon*, Oxford: Oxford University Press, 1985, bab. 3; C. Hartog, 'Time and Metaphor in Gibbon's History', *Clio*, 1983, 12(2): 153-168; dan A. Momgliano, 'Gibbon's Contribution to Historical Method', dalam *Studies in Historiography*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966, hal. 40-55.

[3] R. Woodall, 'Captain Gibbon of the Militia', *Army Quarterly and Defense Journal*, 1992, 122(1): 88-92.

[4] P. Ghosh, 'The Conception of Gibbon's *History*', dalam R. McKitterick dan R. Quinault (ed.), *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hal. 280-282.

[5] Tentang sumber-sumber yang memadukan, lihat Gibbon's *Vindication*, dalam P. B. Craddock, *The English Essays of Edward Gibbon*, Oxford: Oxford University Press, 1972, terutama hal. 264.

[6] Tentang otobiografi-otobiografi Gibbon, lihat J. Gawthrop, 'Edward Gibbon's Autobiographical Intentions: a Bicentennial View', *Durham University Journal*, 1994, 86(1): 67-71; dan J. H. Pearson, 'Reading the Writing in the Drafts of Edward Gibbon's Memoirs', *Biography*, 1991, 14(3): 222-242.

[7] Tentang pandangan serupa mengenai monarki oriental ('timur'), lihat *Hegel* dalam buku ini.

[8] Tentang sejarah penerimaan terhadap *Decline and Fall*, lihat P. B. Craddock, *Edward Gibbon: a Reference Guide*, Boston: G. K. Hall, 1987, pengantar.

Karya penting Gibbon

Essai sur l'étude de la literature and An Essay on the Study of Literature, diedit oleh J. V. Price, London: Thoemmes, 1994.

The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 3 jilid, diedit oleh D. Womersley, London: Allen Lane, 1994.

Memoirs of my Life and Writings, diedit oleh G. A. Bonnard, London: Nelson, 1966.

The Miscellaneous Works of Edward Gibbon, diedit oleh Lord Sheffield, London: J. Murray, 1814.

The English Essays of Edward Gibbon, diedit oleh P. B. Craddock, Oxford: Oxford University Press, 1972.

Lihat pula

Herodotus, Hume (MP), Livy, Tacitus.

Sumber lanjutan

Black, J., 'Empire and Enlightenment in Edward Gibbon's Treatment of International Relations', *International History Review*, 1995,17(3): 441-458.

Bowerstock, G. N., Clive, J. dan Graubard, S. R. (ed.), 'Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire', dalam *Daedalus*, 1977, 105(3).

Brownley, M. W., 'Appearance and Reality in Gibbon's History', *Journal of the History of Ideas*, 1977, 38(4): 651-666.

Burrow, J. W., *Gibbon*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

Carnochan, W. B., *Gibbon's Solitude : the Inward World of the Historian*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

Cartledge, P., 'The "Tacitism" of Gibbon Two Hundred Years On', *Mediterranean Historical Review*, 1989, 4(2): 251-270.

Craddock, P. B., *Edward Gibbon: a Reference Guide*, Boston: G. K. Hall, 1987.

_____, *Edward Gibbon, Luminous Historian*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989.

Gossman, L., *The Empire Unpossess'd*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Hartog, C., 'Time and Metaphor in Gibbon's History', *Clio*, 1983, 12(1): 153-168.

McKitterick, R., dan Quinault, R. (ed.), *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

White, L., Jnr, (ed.) *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley: University of California Press, 1996.

Womersley, D., 'Gibbon's Unified History: the French Revolutions and English Political Vocabularies', *Historical Journal*, 1992, 35(1): 63-89.

Wootton, D., 'Narrative, Irony, and Faith in Gibbon's *Decline and Fall*', *History and Theory*, 1994, 33(4): 77-105.

Gregory of Tours

(± 539-± 594)

Georgius Florentius, penulis yang kita kenal sebagai Gregory of Tours, lahir pada sekitar 539 di kota Gaulish daerah Auvergne. Kedua orang tuanya, Florentius dan Armentaria, termasuk keluarga kaya yang menduduki posisi senator di masa akhir Kerajaan Romawi dan memiliki keterikatan kuat dengan gereja.[1] Semasa muda, dia dikirim untuk hidup dengan pamannya Nicetius (yang kemudian menjadi Uskup Lyons) dan Archdeacon Avitus (yang lantas menjadi Uskup Clermont). Menjelang 565 dia diangkat menjadi pembantu gereja.[2] Pada 573, Gregory dilantik untuk menggantikan sepupu ibunya sebagai Eufronius sebagai uskup kesembilan belas pada keuskupan Tours. Sampai saat itu, kata Gregory, tak kurang dari lima uskup Tours

adalah bersaudara (*The History of the Franks*, 5.49).[3] Menjadi uskup Tours bukan soal gampang. Tours tidak saja tempat pusara uskup abad keempatnya St Martin berada, tujuan penting para peziarah dan mereka yang mencari perlindungan gereja, namun juga daerah penting yang diperebutkan oleh para raja Frank seperti Chilperic dan Sigibert. Menjelang kematiannya pada sekitar 594, Gregory memugar katedral Tours, memperbaiki koleksi barang-barang peninggalannya, dan menulis sejumlah buku. Gregory sendiri menjelaskan pada kita bahwa dia menulis:

> sepuluh buku Sejarah, tujuh buku Mukjizat, dan sebuah buku tentang kehidupan para Pendeta; saya telah mensyarahi Mazmur, dalam sebuah buku; saya juga telah menulis sebuah buku tentang masa-masa menjadi pelayan gereja. (*Ibid.*, 10.31)

Sebuah deskripsi persis dengan susunan penulisan tidak bisa disuguhkan, sebab Gregory terus merevisi tulisan-tulisannya.[4] Gregory juga memiliki sejumlah tulisan sederhana yang tidak dia ceritakan, namun tak satu pun yang dari mereka yang bertahan.[5] Di tempat lain, menyatakan bahwa *Life of the Fathers* adalah satu dari delapan jilid *Miracle*-nya (*Glory of the Confessor*, pengantar). Mereka dibagi ke dalam lima judul: *Liber in Gloria Martyrum* (terj. *The Glory of the Martyrs*, jilid 1); *Liber de Passione et Virtutibus Sancti luliani Martyris* ('The Passion and Miracles of St Julian', jilid 2); *Libri I-IV de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* ('The Miracles of St Martin', jilid 3-6); *Liber Vitae Patrum* (terj. *The Life of the Fathers*, jilid 7); dan *Liber in Gloria Confessorum* (terj. *Glory of the Confessors*, jilid 8).

Gregory of Tours sangat terkenal lantaran *Decem Libri Historiarum*-nya, diterjemahkan secara agak menyesatkan ke dalam judul *History of the Franks* (selanjutnya disebut *Histories* saja). Judul terjemahan ini menyesatkan lantaran dua alasan. *Pertama*, ia memberi kesan bahwa tema pokok karya tersebut adalah ekspansi kerajaan Frank atau Merovingia di bawah Clovis (± 465-511) dan para penerusnya. Namun, tema buku tersebut sangat beragam, yakni dari upaya-upaya Clovis untuk menyingkirkan raja-raja Frank saingannya, lewat pemberontakan biarawati di biara St Radegund di Poitiers, sampai catatan-catatan tentang banjir-banjir besar. Manuskrip paling awal karya Gregory menyajikan sebuah versi ringkas (jilid 1-6, minus 68 bab) *Histories*, yang lebih merupakan sebuah 'sejarah orang-orang Frank'. Namun, ini tampaknya adalah ulah para editor abad VII, sebab Gregory berpandangan bahwa mereka yang tidak memelihara keutuhan karyanya akan 'terkutuk menjadi Iblis' (*Histories*, 10.31). Selain itu, Goffart telah menyatakan dengan cukup meyakinkan bahwa Gregory berpandangan bahwa sejarah dunia dan sejarah gereja terkait erat.[6] Jelas dia tak bermaksud menulis sejarah politik belaka.

Kedua, kata *'History'* ('Sejarah') tak menjelaskan pengertian yang dipahami Gregory tentang sifat penelitiannya. Menurut Gregory, sebagaimana menurut para penulis kuno seperti Herodotus, kata *Historiae* (*'Histories'*) menunjuk pada sebuah catatan tentang peristiwa-peristiwa kontemporer yang dia saksikan sendiri, ketimbang yang hanya dia dengar atau baca. Ini didukung oleh fakta bahwa enam dari sepuluh jilid yang menyusun karya tersebut tidak meliput peristiwa-peristiwa kontemporer yang Gregory saksi-

kan sendiri. Jilid 1 dimulai dengan kisah tentang Adam dan Hawa, disusul dengan kisah-kisah yang dipilih dari Perjanjian Lama, dan diakhiri dengan kisah kematian Marin dari Tours pada 397. Jilid 2 mengulas perselisihan para raja Frank awal, dan diakhiri dengan kisah kematian Clovis pada 511. Jilid 3 membahas kemujuran-kemujuran putera-putera Clovis, dan jilid 4 menjelaskan peristiwa-peristiwa yang berujung pada pengangkatan Gregory sebagai uskup. Sebagaimana Goffart, saya menyarankan untuk lebih memberinya judul *Ten Books of Histories*.[7]

Jika karya Gregory tersebut tidak semata-mata 'sejarah orang-orang Frank', lantas ia lebih merupakan sejarah apa? Sampai masa belakangan ini, sebagian besar pengamat memandang dia sebagai seorang amatir tanpa keahlian yang menulis peristiwa-peristiwa secara kacau-balau.[8] Dia dianggap cermin masyarakat Merovingia: tak teratur, barbar, dan kacau. Melihat daftar judul bab-babnya, penilaian tersebut tampaknya tidak berlebihan. Bagaimana lagi kita menilai sebuah buku yang isinya ngelantur ke mana-mana? Oleh karena itulah beberapa sejarawan telah berpandangan bahwa karya Gregory memberi gambar akurat masyarakat Merovingia dan telah banyak bersandar padanya dalam karya-karya mereka sendiri. Namun, sebuah analisis yang lebih cermat terhadap karya tersebut menunjukkan Gregory sebagai seorang pengrajin karya yang menafsirkan peristiwa-peristiwa yang dia catat. Dalam pengantar umum untuk karya tersebut, sebagai contoh, Gregory menulis:

> Banyak hal terus terjadi, sebagian mereka baik, sebagian lagi buruk. Para penduduk dari negeri-negeri yang berbeda-beda terus bertengkar sengit satu sama lain dan para raja

terus kehilangan kesabaran mereka dan bersifat sangat pemarah. Gereja-gereja kita diserang oleh para pelaku bid'ah dan lantas dibela oleh orang-orang Katolik; kepercayaan terhadap Yesus bergelora pada diri banyak orang, tapi ia terus redup pada diri sebagian yang lain... Namun, tak seorang penulis terkemuka pun yang telah cukup ahli menyusun hal-hal secara rapi mampu menggambarkan peristiwa-peristiwa ini dalam sebuah prosa atau puisi. Sungguh di kota-kota Gaul penulisan karya telah merosot sampai ke taraf di mana ia tampak telah punah sepenuhnya... Saya tulis karya ini untuk merawat ingatan terhadap mereka yang telah mati dan berlalu, dan untuk menjadikan mereka pelajaran bagi para generasi penerus. Gaya bahasa saya tidak halus betul, dan saya telah memberi bagian yang banyak untuk kisah perselisihan-perselisihan antara yang jahat dan yang baik. Meskipun begitu, saya terpengaruh betul dengan kata-kata bijak tertentu ...agar sedikit orang memahami pembicara retoris, di saat banyak orang mengikuti pembicara bodoh. (bandingkan dengan *Life of the Fathers*, pengantar; *Glory of the Confessors*, pengantar; dan *Glory of the Martyrs*, pengantar)

Oleh karena itu dia menyatakan pada kita bahwa karyanya adalah wadah buat ajaran Kristen. Sebagai juru bicara buat zamannya, dia menggambarkan peristiwa dan orang-orang dalam rangka menyampaikan ajaran Kristen yang dibawanya. Itu berarti, dia menegaskan kembali dalam pengantar buat jilid 2, menggambarkan 'kehidupan penuh berkah para Santo dan sekaligus bencana mereka yang bernasib malang' (*ibid.*, 2, pengantar). Pandangannya adalah bahwa yang baik ada bersama yang buruk, dan keduanya perlu diperhatikan. Gregory secara jelas mencantumkan pandangan ini ke dalam karya tersebut, lantaran yang kita jumpai dalam karya tersebut adalah catatan tentang apa

yang dia lihat sebagai pasang-surut masa Merovingia. Dia bukan penulis yang berpandangan netral; dia jarang menyebutkan pengalaman dan peristiwa tanpa menilainya buruk atau baik.[9]

Ketertarikan Gregory pada mukjizat atau musibah (bencana) dalam *Histories* – dan juga dalam *Miracles* – biasanya dianggap memalukan. Para sejarawan, dalam pandangan kita, tidak selayaknya percaya pada naga atau bahwa Tuhan bisa menghukum manusia dengan penyakit kuning (*ibid.*,10.1; 5.4). Namun jika kita menampik hal-hal itu dari karyanya, kita mengabaikan petunjuk penting tentang identitas Gregory sebagai seorang penulis.[10] Mukjizat dan musibah, tegas Gregory, adalah karakter tetap dunia. Sebagaimana Kurth menjelaskan:

> Mukjizat, dalam pandangan Gregory, bukan tindakan-tindakan dahsyat dan luar biasa Tuhan yang menghentikan sejenak jalannya hukum-hukum alamiah... Mereka, sebaliknya, adalah manifestasi-manifestasi biasa dan harian kekuasaan Tuhan...Orang berkeyakinan bahwa Gregory lebih mengetahui yang alamiah ketimbang yang supranatural; dia bersikeras [dengan keyakinan ini] bahwa dia tidak bisa memahami dunia selain sebagai mesin yang pembuatnya setiap saat memperbaiki, menghentikan untuk sementara, dan merubah cara kerjanya.[11]

Maksud Kurth adalah bahwa dalam pandangan Gregory Tuhan tidak menciptakan dunia, membuatnya bekerja, dan lantas meninggalkannya sendirian namun Tuhan hadir ke kita berkali-kali dan dalam beragam cara.[12] Dia mengubah musim, mengazab si jahat, dan berusaha lewat tangan para santonya untuk mengobati bahkan penyakit-penyakit

ringan sekalipun (misalnya, *Glory of the Confessors*, 6; 109; *Life of the Fathers*, 4.5; 7; 7.5; 8.12; 14.4).[13] Gregory juga tidak membedakan antara barang peninggalan kecil dan barang peninggalan besar; batu, minyak lampu, lilin, dan tongkat kayu adalah sekuat dan sederajat dengan tubuh para santo. Dalam *Glory of the Confessors*, misalnya, dia menunjukkan eksistensi kemukjizatan pada sebuah batu yang diduduki St Martin, pohon yang dia goyangkan, dan kapel (gereja kecil) tempat dia sembahyang, dan sebutir anggur dari pohon anggur yang dia tanam (4; 6; 8; 10). Dengan mendokumentasikan mukjizat dan musibah pada masanya, Gregory hendak mengingatkan kita bahwa Tuhan bukan penguasa yang tidak hadir di dunia.

Namun, dalam catatan-catatannya tentang mukjizat, dia lebih memusatkan perhatiannya pada mukjizat-mukjizat yang hadir pada masanya lantaran mereka lebih gampang untuk diverifikasi. Dalam *Life of the Fathers*, misalnya, dia berkomentar tentang St Illidius:

> lantaran, sebagaimana kita tahu, perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh St Illidius sebelum dia meninggal telah dilupakan dan tak lagi kita ketahui, kita akan mengisahkan apa yang telah kita lihat dengan mata kepala kita sendiri, apa yang telah kita alami, atau apa yang telah kita dengar dari orang-orang yang layak untuk dipercaya. (2.2)

Untuk informasi tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa dia, Gregory terutama bersandar kepada pengalamannya sendiri dan para informan lisan seperti ibunya, para uskup dan pendeta, dan orang-orang yang telah mengalami musibah dan mukjizat (lihat, misalnya,

Histories, jilid 5-10 *passim* dan *The Glory of the Confessor*, 3; 29; 40; 77; 82; 85; 101). Secara keseluruhan, gaya dan kandungan *Histories* sulit untuk dihasilkan dari sedikit sumber tertulis yang dia sebutkan – seperti Bibel, Traktat Andelot (588), sebuah surat untuk St Radegund, Kronik Eusebius-Jerome, *Eusebius's Ecclesiastical History* versi Rufinus, *History Against the Pagans*-nya Orosius, dan Kronik Sulpicius Severus – lantaran mereka hanya sedikit membantu seorang penulis yang mencoba meliput tentang masanya sendiri (*Histories* 1.1, 6, 7, 41; 2, pengantar, 8; 5, pengantar; 9.20, 39).

Gregory yakin bahwa dalam masa-masa dia sendiri, ada banyak kebenaran Tuhan untuk disaksikan semua orang. Selain itu dia berpandangan bahwa pengalaman langsung adalah lebih meyakinkan ketimbang pengetahuan tentang tindakan-tindakan masa lalu yang diperoleh dari sumber-sumber tertulis. Dalam sejumlah kesempatan –seperti dalam kutipan dari pengantar umumnya untuk *Histories*– Gregory meminta maaf atas bahasa Latinnya yang kurang baik. Sejumlah pengamat sependapat bahwa dalam karya-karyanya kita menemukan 'kekacauan gramatika, kemiskinan sintaks, dan kemampuan bahasa Latin yang pas-pasan'.[14] Namun, sebagaimana de Nie dan Goffart telah menegaskan, cara dia menulis mungkin merupakan ekspresi yang disengaja untuk mengejek bahasa bagus.[15] Sejak 'dunia menjadi daging' (John 1: 14), kata-kata menjadi mainan mereka yang hanya disibukkan oleh urusan-urusan dunia. Kata-kata tidak lagi dipercaya sebagai manifestasi ilahiah konkret yang bisa disaksikan mata manusia. Sebagaimana Gregory sendiri mengatakan, 'sedikit orang mengerti pembicara retoris, di saat banyak orang bisa mengikuti pem-

bicara bodoh (*Histories*, pengantar). Namun, yang belum terjawab adalah pertanyaan mengapa Gregory memilih berbicara lewat kata-kata ketimbang lewat ucapan lisan, ukiran, dan sekumpulan benda-benda keramat.

Juga tidak jelas seberapa jauh Gregory mengontrol bahan yang dia miliki. Mengamati kisah Gregory tentang orang Yahudi, Aria, orang miskin, santo laki-laki, dan santo perempuan, sebagai contoh, Keely menegaskan bahwa *Histories* disatukan oleh upaya untuk mendefinisikan dan menentukan batas-batas *ecclesia* ('manusia Tuhan'), yang menyatukan masa lalu dan masa depan, dunia dan akhirat.[16] Sayangnya, relatif sedikitnya contoh yang Keely sebutkan jelas mengurangi kekuatan penegasannya. Goffart menegaskan, di pihak lain, bahwa jika kita memahami plot sebagai 'rentetan peristiwa yang menegaskan perubahan', maka *Histories* tampak tidak memiliki plot.[17] Dia menulis: segala macam kejahatan dan mukjizat terjadi; para raja dan para uskup mati; secara alamiah ataupun tidak, dan digantikan generasi berikutnya; namun tidak ada satupun yang berubah.'[18] Dia oleh karena itu menyimpulkan bahwa tidak ada pola yang terlihat 'selain pola kebaikan dan keburukan sebagaimana dalam Bibel, [*Ecclesiastical History*-nya] Eusebius, dan [*History Against the Pagans*-nya] Orosius', dan bahwa Gregory barangkali berpandangan bahwa kualitas kisah semata-mata, ketimbang kualitas argumennya, akan mengantarkan orang kepada Tuhan.[19] Namun, misalkan kita hadapkan sejarah-sejarah yang ditulis di masa kita dengan pengertian plot yang semacam itu, betapa banyak dari mereka terbukti tidak memenuhinya? []

Catatan

[1] Tentang silsilah keluarga Gregory of Tours, lihat E. James, 'Introduction', dalam *Life of the Fathers*, hal. xxvi.

[2] *Libri de Virtutibus Sancti Martini Episcopi*, 1.32; dikutip dalam *ibid.*, hal. x.

[3] Kutipan-kutipan mengacu pada nomer jilid dan bab dalam karya-karya Gregory.

[4] R. Van Dam, 'Introduction', dalam *Glory of the Martyrs*, hal. 4.

[5] Untuk deskripsi tentang tulisan-tulisan sederhana ini, lihat R. Van Dam, 'Introduction', dalam *Glory of the Confessors*, hal. 2-3.

[6] W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, hal. 119-127.

[7] *Ibid.*, hal. 121.

[8] Lihat, misalnya, C. M. Radding, *A World Made by Men: Cognition and Society, 400-1200*, Chapel Hill, NC: University of North California Press, 1985, hal. 58-64; dan R. A. Markus, 'Bede and the Tradition of Ecclesiastical History', Jarrow lecture, 1975, Jarrow: University of Durham Press, 1976, hal. 5-6.

[9] W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, hal. 229.

[10] *Ibid.*, hal. 168-183. Lihat pula P. Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, London: SCM Press, 1981; dan R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

[11] G. Kurth, 'De l'autorité de Grégoire de Tours', *Etudes franques II*, hal. 122, seperti yang dikutip dalam W, Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, hal. 132.

[12] Penggambaran saya terhadap Tuhan sebagai laki-laki adalah sebuah refleksi terhadap pandangan Gregory.

[13] Tentang pandangan Gregory tentang azab (pembalasan) Tuhan, lihat J. M. Wallace-Hadrill, 'The Bloodfeud of the Franks', dalam *The Long-haired Kings and other Studies of Frankish History*, Oxford: Oxford University Press, 1962, hal. 127; dan W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, hal. 174-183.

[14] E. Auerbach, *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*, terj. W. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press,

1953, hal. 78. Auerbach kemudian mengakui bahwa gaya Gregory mungkin disengaja. Lihat *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, terj. R. Mannheim, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, hal. 107.

[15] G. de Nie, 'Rose in January: a Neglected Dimension of Gregory of Tours', *Journal of Medieval History*, 1979, 5(2): 259-289; dan W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, hal. 143-153.

[16] A. A. Keely, '"*In sinu matris ecclesiae*": the Concept of Eclesiae as Unifying Principle in the Histories of Gregory of Tours', disertasi PhD, Macquarie University, Sydney, 1993.

[17] W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, hal. 183. Definisi Goffart tentang plot berasal dari A. B. Kernan, 'A Theory of Satire', dalam E. Fabian (ed.), *Satura: Ein Kompendium moderner Studien zur Satire*, Hildesheim: G. Olms, 1975, hal. 271.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, hal. 197.

Karya penting Gregory of Tours

Historianum Libri X, terj. B. Krusch dan W. Levinson, Hanover, 1951.

The History of the Franks, terj. L. Thorpe, Harmondsworth: Penguin, 1974.

The Glory of the Martyr, terj. Van Dam, Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

The Life of the Fathers, terj. E. James, Liverpool: Liverpool University Press, edisi kedua, 1991.

The Glory of the Confessors, terj. R. Van Dam, Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

Lihat pula

Bede, Froissart, Herodotus, Ibn Khaldun.

Sumber lanjutan

Auerbach, E., *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*, terj. W. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953.

_____ , *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, terj. R. Mannheim, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

Breukelaar, A., *Historiography and Episcopal Power in Sixth-century Gaul: Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context*, Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christianity Discourse*, Berkeley, CA: University of California Press, 1991.

De Nie, G., *Views from a Many-windowed Tower: Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam: Rodopi B. V. Editions, 1987.

Fouracre, P., 'Merovingian History and Merovingian Hagiography', *Past and Present*, 1990, 127: 3-38.

Goffart, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Keely, A. A., '*"In sinu matris ecclesiae"*: the Concept of Eclesiae as Unifying Principle in the Histories of Gregory of Tours', disertasi PhD, Macquarie University, Sydney, 1993.

Wallace-Hadrill, J. M., *The Long-haired Kings and other Studies of Frankish History*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

_____ , *The Frankish Church*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Wood, I. N., 'Gregory of Tours and Clovis', *Revue Belge de Philologie et de l'Histoire*, 1985, 63(2): 250-272.

G. W. F. Hegel

(1770-1831)

Semua tulisan Georg Wilhelm Friedrich Hegel mencerminkan minat pokoknya pada sejarah. Dalam pengantar *Elements of the Philosophy of Right* misalnya, dia menyatakan:

> Ketika filsafat melukiskan warna kelabu pada mendung, maka sebentuk kehidupan menua, dan dengan warna kelabu pada mendung ia tidak mengizinkan dirinya untuk memudakannya kembali, namun hanya untuk memahaminya; Burung Hantu Minerva mulai terbang menjelang malam. (*Element of the Philosophy of Right*, hal. 12-13)[1]

Peran filsafat sebagai 'Burung Hantu Minerva' adalah hanya melihat kembali dan menjelaskan ide-ide yang

tumbuh di masyarakat. Sebagaimana dia menyatakan, 'urusan filsafat hanya dengan segera menyadarkan manusia pada apa yang telah mereka yakini sebagai pemikiran selama berabad-abad' (*Encyclopedia of the Philosophical Science*, 1.222).[2] Namun dia juga menyatakan dalam Pengantar untuk *Elements of the Philosophy of Right* bahwa filsafat adalah 'masanya sendiri yang berkembang menjadi pemikiran'. Ini mengisyaratkan bahwa para filsuf bisa menghasilkan kebenaran-kebenaran abadi dari peristiwa-peristiwa sejarah. Dari pernyataan-pernyataan ini, kita melihat ada semacam ketegangan antara sejarah dan filsafat yang terkandung dalam pandangan Hegel tentang dunia. Ketegangan ini membuat Hegel dipersepsi secara beragam oleh beragam pembaca. Ketika sebagian menolaknya dengan alasan dia telah memanipulasi data sejarah agar sesuai dengan ide-ide filsafatnya, yang lain memujinya lantaran dia telah mengenalkan dimensi sejarah kepada filsafat. Namun kedua kelompok tersebut sepakat bahwa pengaruh Hegel pada pemikiran (termasuk filsafat sejarah) abad XIX dan XX sendiri membuat penting untuk memahami apa yang dia nyatakan.

Hegel lahir di Stuttgart pada 27 Agustus 1770. Dia belajar teologi di Tübingen, tempat dia menjalin persahabatan dengan penyair Friedrich Hölderlin dan filsuf F. D. E. Schelling. Setelah bekerja sebagi tutor di Bern dan Frankfurt, Hegel menjadi dosen dan kemudian diangkat sebagai guru besar di Universitas Jena. Dia menyelesaikan karya pertamanya, *System der Wissenschaft Erster Theil die Phänomenologie des Geistes*, menjelang Invasi Napoleon ke Jena (1870, terj. *The Phenomenology of Spirit*). Pendudukan Jena oleh pasukan

Napoleon membuat universitas tersebut ditutup dan memaksa Hegel keluar. Setelah itu, dia bekerja sebagai editor sebuah koran di Bamberg (1808) dan lantas sebagai kepala sekolah dan guru filsafat di sebuah sekolah di Nuremberg (1808-1816). Selama masa ini dia menyelesaikan karyanya *Wissenschaft der Logik* (1812-1816, terj. *Science of Logic*). Pada 1816 dia menjadi dosen filsafat di Universitas Heidelberg, dan lantas pada 1818 diangkat menjadi dosen filsafat di Universitas Berlin. Ketika di Heidelberg dia menerbitkan *Enzyklopädie Der philosophischenWissenschaften in Grundrisse* (1817, terj. (dipecah menjadi tiga) *Encyclopedia of Logic, Philosophy of Nature*, dan *Philosophy of Subjective Spirit*). Di Berlin Hegel mengembangkan dan merevisi *Philosophy of Subjective Spirit*, yang dia luncurkan dengan judul Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821, terj. *Elements of the Philosophy of Right*). Dia terus mengajar di Berlin dan menerbitkan edisi-edisi revisi *Encyclopedia* (1827 dan 1830) hingga ajal menjemputnya lantaran terkena penyakit kolera pada 1831. Sepeninggalnya sejumlah kuliahnya tentang filsafat sejarah, sejarah filsafat, filsafat agama, dan estetika diterbitkan.[3]

Menurut Hegel, setiap sejarawan, dan bahkan sejarawan yang mengklaim 'membiarkan fakta-fakta berbicara atas nama mereka sendiri',

> memakai kategori-kategorinya dan melihat data lewat kategori-kategori tersebut. Pada apa pun yang dianggap ilmiah, Rasio (huruf capital ditekankan. *peny*) harus dibangkitkan dan pemikiran diterapkan. (*Philosophy of History*, hal. 11)

Beberapa kategori lebih baik ketimbang yang lain, dan para sejarawan yang mengklaim semata-mata hanya menerima bisa jatuh dalam bahaya lantaran menerima ide-ide buruk dan kekeliruan. Mereka harus, oleh karena itu, terus mengupayakan kategori-kategori yang lebih memadai. Dalam Pengantar untuk *Philosophy of History*, Hegel menjelaskan apa yang dianggapnya sebagai sejarah pencarian kategori-kategori yang lebih memadai. Sejarah memiliki tiga tahap – orisinil, kritis, dan filosofis – yang bisa dipandang sebagai sebuah hirarki bentuk-bentuk. Tiap bentuk dalam hirarki tersebut mewujudkan ide sejarah namun bentuk yang lebih tinggi mewujudkannya secara lebih komplit. Tiap bentuk adalah kulminasi dari ide sejarah pada tahap tertentu; dalam arti, tiap bentuk dianggap merupakan perwujudan sempurna ide sejarah sampai ia terbukti tak memadai. Ketika ketakmemadaian tersebut terkuat, para sejarawan diharuskan mengadopsi sebuah ide sejarah baru.

Menurut Hegel, para sejarawan *orisinil* 'terutama [mendeskripsikan] tindakan, peristiwa, dan kondisi-kondisi yang ada di depan mata mereka dan yang spiritnya mereka [miliki juga]' (*Philosophy of History*, hal. 1-3). Sejarah orisinil oleh karena itu mendeskripsikan peristiwa-peristiwa masa itu atau mendekati masa itu dari sudut pandang si sejarawan. Pandangan sejarah semacam itu, jelas Hegel, bisa dilihat dalam karya Herodotus dan Thucydides. Pandangan sejarah ini tak lagi dominan lantaran para sejarawan menyadari bahwa pandangan mereka sendiri dan pandangan orang-orang yang mereka tulis bisa jadi tidak sejalan. Para sejarawan juga tidak membatasi diri mereka untuk hanya mendeskripsikan peristiwa-peristiwa yang barusan terjadi.

Pandangan sejarah orisinil tersebut, jelas Hegel, memunculkan sebuah pandangan universal. Para sejarawan *universal* melakukan penelitian-penelitian terhadap sejarah sebuah kelompok, sebuah negeri atau bahkan dunia. Dua problem menyulitkan mereka. *Pertama*, mereka kesulitan untuk menentukan batas cakupan penelitian mereka. Atas dasar apa para sejarawan membatasi penelitian mereka kepada tempat, masa, atau orang-orang tertentu? *Kedua*, mereka dipusingkan oleh problem bagaimana berlaku adil kepada pandangan-pandangan selain pandangan-pandangan mereka sendiri? Apakah mereka sedang memahami spirit masa-masa lain atau hanya memakai data sejarah untuk menegaskan pandangan mereka sendiri? Untuk merespons dua hal ini, tegas Hegel, para sejarawan biasanya mengakhiri penulisan sejarah pragmatis, kritis, atau fragmentaris. Para sejarawan kritis membatasi penelitian mereka kepada ide-ide yang telah membentuk penulisan sejarah masa lalu. Para sejarawan fragmentaris juga tertarik pada ide-ide, namun mereka berniat beranjak dari 'keunikan-keunikan aksidental sekelompok orang, relasi-relasi yang semata-mata eksternal' menuju 'spirit peristiwa-peristiwa atau tindakan-tindakan' (*Philosophy of History*, hal. 8); dalam arti, mereka berusaha mengidentifikasi apa yang menggerakkan sejarah sekelompok orang. Menurut Hegel, sejarah seni, agama, dan hukum memberi petunjuk pada apa yang menggerakkan perkembangan sekelompok orang, namun hanya filsafat, dengan memahami metode-metodenya sendiri dan metode seni, agama, dan hukum, yang bisa menjelaskan tenaga penggerak sejarah.

Para sejarawan filosofis, jelas Hegel, menyadari bahwa ide-ide dan peristiwa-peristiwa sejarah yang tampaknya independen semuanya adalah bagian dari satu realitas yakni 'Pikiran' ('*Mind*'), dan bahwa Pikiran ini sedang berusaha mencapai penyatuan dan realisasi. 'Pikiran' adalah universal dan tidak bisa dihubungkan dengan individu tertentu mana pun. Lebih tepatnya, setiap pikiran adalah bagian dari Pikiran Dunia (*Weltgeist*) dan perkembangan rasionalitas pada individu-individu berkontribusi pada perkembangan Pikiran.[4] Oleh karena itu realitas tumbuh lewat rasionalitas. Untuk memahami perkembangan realitas, sejarawan filosofis oleh sebab itu harus memikirkan perkembangan rasio (*Philosophy of History*, hal. 9). Dalam pandangan Hegel, perkembangan rasio terlihat sangat jelas dalam perkembangan kebebasan. Oleh karena itu 'sejarah dunia tidak lain adalah perkembangan kesadaran akan kebebasan' (*ibid.*, hal. 19).

Pada bagian utama *Philosophy of History*, Hegel ingin melacak perkembangan kebebasan dalam sejarah. Dia mulai dengan sebuah ulasan tentang 'Dunia Oriental', yang meliputi awal peradaban Cina, India, dan Persia. Cina dan India digambarkan sebagai peradaban-peradaban 'stasioner' ('mandek') yang berada 'di luar Sejarah Dunia' lantaran mereka telah berhenti berkembang (hal. 116). Sejarah dunia sesungguhnya bermula hanya dengan Kerajaan Persia (hal. 173). Yang menyatukan 'masyarakat-masyarakat oriental' ini adalah bahwa hukum dan moralitas adalah urusan regulasi eksternal. Menurut Hegel, tidak ada gejala sama sekali di mana para individu oriental di tiga kebudayaan tersebut membentuk moral mereka secara berbeda; mereka

semua menghasilkan bentuk moral yang sama. Di Cina, pemerintahan berpijak pada kekuasaan paternal sang raja, dan semua yang selainnya memandang diri mereka sebagai anak-anak dari negaranya. Maka dasar kebudayaan Cina adalah perpanjangan/perluasan kepatuhan alamiah keluarga terhadap negara (hal. 116-138). Kekuasaan yang memerintah India bukan seorang manusia tiran, namun despotisme sistem kasta yang dianggap alamiah dan oleh karena itu tidak bisa diubah (hal. 139-166). Meskipun secara sekilas Raja Persia tampak sejenis dengan penguasa Cina, dasar Kerajaan Persia bisa ditemukan dalam hukum dan prinsip umum yang mengatur si penguasa dan juga rakyat. Ini, tegas Hegel, karena Persia adalah monarki teokratis, yang berdasar pada agama Zoroaster.[5] Meskipun Persia jauh dari egaliter, fakta bahwa prinsip umum tidak dianggap sebagai alamiah memungkinkan perkembangan dalam prinsip. Ide kekuasaan yang didasarkan pada prinsip yang dipikirkan secara rasional menandakan tumbuhnya kesadaran terhadap kebebasan (hal. 187-222). Dalam usaha-usahanya untuk mengembangkan diri, Kerajaan Persia terlibat kontak dengan Sparta dan sejumlah negara-kota Yunani. Menimba dari Herodotus, Hegel menjelaskan bahwa konflik antara kelompok-kelompok ini pada akhirnya adalah konflik antara seorang despot yang menginginkan dunia menyatu di bawah satu pemimpin dan negara-negara tersendiri yang diatur oleh keputusan kelompok.[6] Dengan menangnya orang-orang Yunani, kisah perkembangan kebebasan beralih ke Yunani (hal. 256-257).

Meskipun orang-orang Yunani memiliki kebebasan yang lebih besar tarafnya ketimbang orang-orang Persia,

Hegel menegaskan bahwa kebebasan mereka terbatas lantaran dua alasan. *Pertama*, demokrasi Yunani membutuhkan perbudakan agar bisa bekerja, lantaran partisipasi dalam majelis umum tidak menyisakan waktu untuk melakukan pekerjaan sehari-hari. Oleh karena itu sebagian orang saja, bukan seluruhnya, yang bebas. *Kedua*, orang-orang Yunani tidak membedakan antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum. Dalam pandangan Hegel, lantaran mereka bertindak berdasarkan konvensi umum mereka masih tergantung pada kontrol eksternal. Sebagai contoh, orang-orang yang sungguh-sungguh bebas tidak akan membiarkan keputusan-keputusan mereka yang sangat penting ditentukan oleh orakel-orakel; mereka akan menentukan keputusan-keputusan mereka sendiri. Rasio, tegas Hegel, melepaskan manusia dari kontrol eksternal dan memungkinkan mereka memikirkan secara kritis keadaan mereka (hal. 258-268). Tumbuhnya pemikiran kritis, jelas Hegel, terlihat dalam filsafat Sokrates (hal. 269-270). Lewat dialog-dialog dengan sejumlah warga Atena, Sokrates menyatakan bahwa mereka yang mengklaim mengetahui hakikat, katakanlah, kebaikan atau keadilan, sebetulnya hanya membeo ide-ide yang telah masyarakat tanamkan kepada mereka. Menurut Sokrates, rasio, bukan konvensi sosial, adalah hakim akhir tentang yang benar dan yang salah. Melihat keradikalan ide Sokrates, Hegel tidak heran jika dia dihukum mati.

Seiring dengan merosotnya peradaban Yunani muncullah peradaban Romawi. Jika orang-orang Yunani disatukan oleh 'moralitas konvensional', orang-orang Romawi, yang terdiri dari beragam kelompok, membutuhkan aturan-aturan yang tegas dan jelas untuk menyatukan mereka.

Meskipun di Romawi ide tentang kebebasan individu tidak hilang, ia 'abstrak'. Saya bebas dalam pengertian abstrak jika orang lain tidak turut campur pada apa yang ingin saya lakukan.[7] Dalam *Elements of the Philosophy of Right* Hegel menyatakan bahwa ini bukan bentuk kebebasan yang asli lantaran ia menerima preferensi-preferensi individu secara tidak kritis. Banyak dari preferensi-preferensi yang tidak dipersoalkan lagi ini hanya semata-mata mengikuti preferensi-preferensi masyarakat. Oleh karena itu kebebasan abstrak, menurut Hegel, adalah kebebasan untuk dimanipulasi oleh orang lain (*Elements of the Philosophy of Right*, bagian 15). Kebebasan sejati yang membuat orang memiliki beragam ide dan cara hidup diberangus secara brutal oleh pemerintah Romawi. Menghadapi tuntutan negara akan keseragaman lahir, para individu mencari perlindungan ke dalam Stoikisme, Epikureanisme, dan Skeptisisme. Gerakan-gerakan ini bertujuan membuat para pengikut mereka tidak tertarik pada soal-soal dunia. Mengasingkan diri ke dalam filsafat-filsafat ini, tegas Hegel, adalah tak lebih dari sekedar eskapisme ('pelarian'). Agar kebebasan berkembang lebih baik, tegas Hegel, sebuah respons positif sangat dibutuhkan (*Philosophy of History*, hal. 278-332).

Hegel berpandangan bahwa ajaran Kristen memberi respons yang positif tesebut. 'Dalam kesadaran-diri relijius', manusia berpendirian bahwa dunia spiritual adalah rumah mereka yang sejati. Untuk mencapai kesadaran ini, manusia harus membebaskan diri dari cengkeraman eksistensi material. Ini mensyaratkan tidak hanya kesalehan batin, namun juga perubahan dunia material menjadi sebuah tempat yang menerima dan mendorong perkembangan spiri-

tual manusia (*Philosophy of History*, hal. 333). Menurut Hegel, persyaratan tersebut baru bisa dipenuhi pada masa dia. Kristen muncul ketika Constantine memerintah Romawi. Meskipun kekuasaan Barat jatuh ke tangan orang-orang Barbar, Kerajaan Byzantium tetap Kristen selama lebih dari seribu tahun. Namun ini adalah fase yang stagnan dari Kristen, sebab Kerajaan Byzantium berusaha untuk menyebarkan Kristen ke lembaga-lembaga yang sepenuhnya korup (hal. 336-341). Gereja Katolik selama Abad Pertengahan juga tidak banyak berbuat untuk memajukan perkembangan spiritual manusia. Ia memisahkan manusia dari dunia spiritual, mewujudkan Ketuhanan di dunia material, memusingkan diri pada ritual dan upaca 'eksternal', dan menuntut kepatuhan mutlak para pengikutnya. Abad Pertengahan adalah 'malam panjang yang buruk dan penuh peristiwa' yang hanya berakhir oleh Renaisans (*Renaissance*) dan Reformasi (*Philosophy of History*, hal. 411-412). Reformasi, yang digerakkan oleh bangsa Jerman (Jerman, Skandinavia, Britania, Italia, dan Prancis), melucuti kekuasaan gereja Katolik dan menyebarkan ide bahwa setiap orang memiliki hubungan spiritual langsung dengan Yesus. Tak diperlukan otoritas luar untuk menafsirkan injil dan melaksanakan ritual. Pada masa Reformasi kata hati individu menjadi wasit kebenaran dan orang di setiap tempat menyadari bahwa 'Manusia pada dasarnya ditakdirkan untuk bebas' (*Philosophy of History*, hal. 417).

Namun, mempraktikkan prinsip ini bukan perkara gampang, lantaran ia mengharuskan para individu dan lembaga-lembaga memiliki rasionalitas. Hegel sependapat dengan Kant bahwa kita tidak bebas jika kita bertindak

berdasarkan hasrat-hasrat yang dibentuk oleh masyarakat dan bahwa kebenaran harus ditemukan dalam rasio. Namun, Hegel tidak puas dengan teori etika-nya Kant, lantaran ia tidak menjelaskan apa yang harus kita lakukan (*Elements of the Philosophy of Right*, bagian 2). Hegel tegas berpandangan bahwa kebebasan hanya bisa diwujudkan secara penuh dalam sebuah monarki konstitusional. Monarki dibutuhkan sebab pada suatu tempat pasti dibutuhkan kekuatan yang menentukan keputusan akhir. Jika legislatif (dua dewan parlementer, dewan tinggi terdiri dari kelas petani, dewan rendah terdiri dari kelas bisnis) dan eksekutif (para pegawai sipil, yang diangkat berdasarkan kapasitas) stabil dan tertata-baik, sang raja sering tak memiliki tugas lain selain mencatat nama mereka. Dalam sebuah monarki konstitusional kepentingan individu dan kepentingan masyarakat harmonis (*ibid.*, bagian 291-292).

Perkembangan kebebasan dalam *Philosophy of History* mencakup logika dialektikanya Hegel. Dalam dialektika, ketika kita mengeksplorasi sebuah ide (*thesis*) kita akan sampai pada batas-batasnya dan *niscaya* terdorong untuk mempertimbangkan ide yang berlawanan secara diametral dengannya (*antithesis*). Konflik antara tesis dan antitesis mendorong pencarian/pemikiran terhadap sebuah ide baru, atau sintesis (*synthesis*), yang pada gilirannya akan dijadikan tesis oleh tritunggal (*triad*) dialektika yang lain. Misalnya, dalam *The Philosophy of History*, moralitas konvensional orang-orang Yunani merupakan titik tolak sebuah gerakan dialektika. Ketakmemadaian 'tesis' ini ditunjukkan oleh Sokrates, yang mendorong orang-orang Yunani untuk mempraktikkan pemikiran bebas. Moralitas kon-

vensional kolaps, dan kebebasan individu jaya. Kebebasan individu adalah 'antitesis' dari moralitas konvensional. Namun kebebasan ini terlalu abstrak. Kita harus menyatukan keduanya dengan sebuah cara yang memelihara poin kuat masing-masing. Hegel berpandangan bahwa monarki konstitusional di Jerman pada masanya adalah sebuah 'sintesis' sebab dia berpendirian bahwa masyarakat dan individu adalah harmonis. Meskipun sintesis yang tampak pada masyarakat Jerman masa Hegel adalah titik akhir *Philosophy History*, ia bisa menjadi tesis buat sebuah pergerakan dialektika yang baru. Misalnya, dalam pengantar untuk *Philosophy of History*, Hegel mengisyaratkan bahwa Amerika (dan bahkan mungkin Australia) barangkali akan menyaksikan perkembangan kebebasan selanjutnya (hal. 81-91).

Sepeninggal Hegel, para pengikutnya terbagi menjadi kelompok tua dan kelompok muda; dari kelompok muda tercatatlah nama Karl Marx yang membangun teori masyarakat dan sejarah yang mengadopsi banyak konsep Hegelian. Namun, Marx menyatakan bahwa kehidupan material orang-lah, bukan pikiran, yang menentukan perkembangan kebebasan. Di Prancis, Hegelianisme memberi bentuk pada pemikiran para penulis seperti Sartre, Lacan, dan Kojève.[8] Di Jerman, ide-ide Hegelian diadopsi oleh Theodor Adorno, Jürgen Habermas, dan H. G. Gadamer. Ide-ide juga sangat populer di Britania Raya dan Amerika Serikat sampai akhir abad XIX. Namun, seiring dengan berakhirnya abad tersebut, Hegel menjadi salah satu sasaran utama serangan para filsuf analitis seperti Bertrand Russell dan G. E. Moore. G. R. G. Mure, F. H. Bradley, William Wallace, R. G. Col-

lingwood, T. X. Knox berusaha untuk membangkitkan kembali minat terhadap Hegel namun mereka tak mampu membendung gelombang pasang filsafat analitik. Dalam sebagian besar abad XX, minat orang-orang Anglo-Amerika terhadap Hegel terbatas pada pemikiran sosial dan politiknya. Namun, pada 1960-an, filsuf Klaus Hartman membuat penafsiran baru yang telah berperan penting dalam penumbuhan kembali minat orang terhadap filsafat Hegel.[9] Kini ada banyak perdebatan tentang apakah beberapa karya seperti *Phenomenology of Spirit*, atau, yang lebih kontroversial, seluruh tulisannya, bisa dipahami secara terpisah dari ide tentang 'Pikiran' (*'Mind'*) yang dijelaskan di muka ('metafisika'). Selain itu, sejak 1989 para sarjana/ahli Hegel terlibat dalam sebuah perdebatan tentang beragam pernyataan Francis Fukuyama tentang 'akhir sejarah' (*'the end of History'*). Menimba dari Hegel, Fukuyama menegaskan bahwa 'Sejarah' berujung pada demokrasi liberal. Namun, sejumlah sarjana Hegel buru-buru menegaskan bahwa argumen Fukuyama berpijak pada *Introduction to Hegel's Philosophy*-nya Kojève yang kontroversial.[10] Perpaduan ide-ide Kojève dan ide-ide Hegel tersebut, kata mereka, menunjukkan pentingnya membaca Hegel. Perdebatan-perdebatan mutakhir ini menunjukkan bahwa, apakah dia sebagai monster metafisika atau sebagai pahlawan sejarawan, tulisan-tulisan Hegel masih mampu memikat mereka yang berminat terhadap sejarah. []

Catatan

[1] Dalam mitologi Romawi Minerva adalah dewi kebijaksanaan, kesenian, dan perang. Sifat-sifatnya banyak yang sesuai dengan sifat-sifat dewi Yunani Atena. Burung hantu dianggap sakral oleh

Atena. Sebuah jurnal yang diperuntukkan buat ide-ide Hegel memakai nama *The Owl of Minerva*.

[2] Dikutip dalam M. Inwood, *Hegel*, The Arguments of the Philosophers Series, London: Routledge & Kegan Paul, 1983, hal. 11.

[3] Tentang ide-ide Hegel yang lebih umum, lihat Hegel (MP).

[4] *Geist* lebih umumnya diterjemahkan sebagai 'Spirit'. Terjemahan itu, kata sejumlah komentator, menyulitkan para pembaca modern untuk menangkap apa yang sedang Hegel bicarakan. Oleh karena itu, saya lebih memilih untuk menerjemahkannya sebagai 'Pikiran' (*'Mind'*). Peran dan sifat Tuhan dalam pemikiran Hegel juga banyak diperdebatkan. Lihat Hegel (MP).

[5] Zoroaster (atau Zarathusthra ± 628-551 SM) adalah seorang nabi yang mengubah agama politeistik kuno orang Iranian. Ritual Zoroasterianisme berkisar pada berbuat kebaikan dan berjuang melawan kekuatan jahat. Diadopsi sebagai kepercayaan oleh raja-raja Persia, Zoroasterianisme berkembang di bawah kekuasaan Achaemenid, Parthian, dan Sasanid.

[6] Lihat Herodotus, *The Histories*, terj. A. de Selincourt, direvisi oleh A. R. Burn, Penguin Classics, Harmondsworth, Penguin, 1973, jilid 7-9.

[7] P. Singer, *Hegel*, Past Masters Series, Oxford: Oxford University Press, 1983, bab 2. Lihat pula I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 1969.

[8] T. Rockmore, 'Aspects of French Hegelianism', *Owl of Minerva*, 1993, 24(2): 191-206.

[9] H. S. Harris, 'The Hegel Renaissance in the Anglo-Saxon World since 1945', *Owl of Minerva*, 1983, 15(1): 77-106.

[10] Lihat, misalnya, J. C. Flay, 'Essence and Time in Hegel', *Owl of Minerva*, 1989, 20(2): 183-192; P. T. Grier, 'The End of History, and the Return of History', *Owl of Minerva*, 1990, 21(2): 131-144; H. S. Harris, 'The End of History in Hegel', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1991, 23-24: 1-14; R. Bubner, 'Hegel and the End of History', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1991, 23-24: 15-23; L. Pompa, 'Philosophical History and the End of History', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1991, 23-24: 24-38.

Karya penting Hegel

Werke in zwanzig Bändeu, 20 jilid, diedit oleh E. Moldenhauer dan K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969-1971.

Elements of the Philosophy of Right, terj. H. B. Nisbet, diedit oleh A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hegel's Science of Logic, terj. A. V. Miller, London: Allen & Unwin, 1969.

Lectures on the History of Philosophy: the Lectures of 1825-1826, 3 jilid, diedit oleh R. F. Brown, terj. R. F. Brown, J. M. Stewart, dan H. S. Harris, Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1990.

Lectures on the Philosophy of History, terj. J. Sibree, New York: Dover, 1956.

The Phenomenology of Spirit, terj. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1970.

Lihat pula

Adorno (CT), Bradley (MP), Collingwood, Groce, Fukuyama, Habermas (CT), Kant, Lacan (CT), Popper (MP), Sartre (MP).

Sumber Lanjutan

Beiser, F. C., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Bulletin of the Hegel Society of Great Britain.

Hegel Society of America homepage: http://www.hegel.org

Houlgate, S., *Truth and History: an Introduction to Hegel's Philosophy*, New York: Routledge, 1991.

Inwood, M. J., *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992.

O'Brien, G. D., *Hegel on Reason and History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975.

Perkins, R. L., *History and System: Hegel's Philosophy of History Proceedings of the 1982 Sessions of the Hegel Society of America Conference*, SUNY Series in Hegelian Studies, Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Pompa, L, *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Singer, P., *Hegel*, Past Masters Series, Oxford: Oxford University Press, 1983.

The Owl of Minerva, jurnal dari The Hegel Society of America.

Wilkins, B. T., *Hegel's Philosophy of History*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 197

Martin Heidegger

(1889-1976)

Pada awal kehidupannya, Martin Heidegger (1889-1976) berencana menjadi seorang pendeta Katolik Roma. Namun, setelah mulai belajar teologi di Universitas Freiburg, dia beralih belajar matematika, ilmu-ilmu alam, dan lantas filsafat. Pada 1913 dia meraih doktor dengan sebuah disertasi tentang psikologisme dan pada 1915 dia memenuhi persyaratan mengajar di universitas itu dengan sebuah kuliah tentang ilmu-ilmu sejarah dan sebuah monografi tentang pandangan-pandangan Duns Scotus tentang makna. Di dalam keduanya dia menyatakan bahwa, *pertama,* disiplin-disiplin budaya-sejarah bisa dipisahkan dari ilmu alam lantaran mereka memusatkan perhatian mereka pada individu-individu ketimbang pada hukum-hukum umum,

dan *kedua*, bahwa dimungkinkan memakai sebuah pendekatan sistematis terhadap problem-problem filsafat lantaran keajekan natur manusia.[1] Dalan tulisan-tulisan ini, dan dalam karya-karya dia selanjutnya, orang bisa menemukan pengaruh ide-ide Aristoteles, St Paul, Agustinus dari Hippo, Meister Eckhart, Thomas Aquinas, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche, Rickert, Husserl. Dia mengajar di Freiburg sampai 1923, di Universitas Marburg antara 1923-1928, dan kembali ke Freiburg untuk mengisi posisi pengajar filsafat yang kosong setelah pensiunnya Edmund Husserls (1928-1945).

Karya penting pertamanya, *Sein und Zeit* (1972, terj. *Being and Time*), membuatnya mendapatkan perhatian internasional, karya-karya setelahnya seperti *Kant und des Problem der Metaphysik* (1929, terj. *Kant and the Problem of Metaphysics*) dan *Was ist Metaphysik?* (1929, terj. *What is Metaphysics?*) menegaskan reputasinya sebagai seorang pemikir inovatif.[2] Dukungan terbukanya terhadap rezim Nazi membuatnya diberhentikan mengajar antara 1945 dan 1950. Pada 1950 dia diperbolehkan mengajar kembali, dan sejak itu sampai meninggal dia mengajar dan menerbitkan sejumlah karya. Karya-karya kompilasinya diperkirakan mencapai lebih dari delapan puluh jilid.

Menurut Heidegger, adalah mengherankan bahwa semua hal *berada*. Perhatikan buku ini, misalnya. Anda bisa mengukurnya, mengamati rupa cetakan, memerhatikan warna sampul dan daftar isi. Namun di mana, tanya Heidegger pada kita, *keberadaan*-nya? Bisakah kita mengatakan bahwa keberadaan buku ini ada pada tanda-tanda yang tercetak pada halaman-halamannya? Anda dan Saya tentu

tidak akan ragu-ragu untuk mengatakan bahwa 'ia *ada*', namun kita sulit untuk menyatakan di mana keberadaannya harus ditemukan. Kita yakin bahwa *ada* sesuatu yang lebih darinya dari sekedar sejumlah atribut fisiknya, namun ia tampak tetap di luar jangkauan pengertian kita. Begitu pun halnya, kita dengan yakin bicara tentang simfoni, kebudayaan, pakaian dalam musim panas, dan batangan-batangan coklat, namun ketika kita diminta untuk menjelaskan apa mereka *sebenarnya* kita diam dan kelabakan. Kita kelabakan, tegas Heidegger, lantaran kita telah melupakan pertanyaan tentang makna 'Keberadaan' (*Being*) (*Being and Time*, bagian 1:21). Ketika menanyakan Keberadaan, kita menanyakan *apa yang sebenarnya ada* dalam seluruh entitas. Dan, tegas Heidegger, jika kita menjelaskan *apa yang sebenarnya ada* dalam sebuah entitas, maka kita memperoleh sebuah pengertian tentang makna Keberadaan. Dalam *Being and Time* Heidegger menyatakan bahwa studi tentang diri kita, atau *Dasein* ('berada-ada'), adalah perkara penting untuk menanyakan makna Keberadaan. Ini lantaran kitalah satu-satunya entitas yang mempersoalkan atau menanyakan makna keberadaan. Kita, tidak seperti binatang, mampu secara sadar untuk memilih bagaimana kita ingin berada atau juga apakah kita ingin berada. Konteks di mana kita hidup mungkin membatasi pilihan yang kita ambil, namun kita masih bisa memilih. Lewat pilihan-pilihan kitalah ide-ide kita tentang makna keberadaan seorang manusia mengemuka. Selain itu, aktivitas kita sehari-hari di dunia dibentuk oleh kemampuan kita untuk menangkap fakta keberadaan seluruh entitas. Kita oleh karena itu memiliki pemahaman *ontologis* (lihat *ibid.*, bagian 4).

Untuk memahami ide-ide penting tentang makna keberadaan buat manusia kita harus, tegas Heidegger, memahami *Dasein* 'dalam *kesehariannya*' (*ibid.*, bagian 5: 37-38). Di sini Heidegger memisahkan diri dari tradisi filsafat, sebagaimana yang terlihat dalam karya-karya Kant, Descartes, dan Hume, yang memandang manusia sebagai pengamat yang terpisah dari dunia. Asumsi yang salah di sini, tegas Heidegger, adalah bahwa kita bisa memisahkan diri kita dari yang entitas yang kita amati tanpa memengaruhinya atau terpengaruh olehnya. Kita tidak berada di dunia sebagaimana air berada di dalam gelas atau meja di dalam kamar. Keberadaan manusia tidak bisa dianggap terpisah dari dunia. *Dasein* adalah 'berada-ada', dan 'ada' adalah dunia. Oleh karena itu keberadaan *Dasein* tentu adalah 'keberadaan-di-dunia'. Kita berinteraksi dengan entitas-entitas dan memberi mereka makna atau pemaknaan sesuai dengan kebutuhan, minat, dan tujuan kita. Perhatikan, sebagai contoh, kebutuhan membikin baju untuk menghangatkan tubuh. Beberapa binatang menjadi penting lantaran bulu mereka, beberapa tananam lantaran kepantasan mereka sebagai makanan, dan beberapa alat sebab kegunaan mereka untuk memotong dan merajut bulu binatang. Makna penting entitas-entitas beragam sesuai dengan beragamnya kebutuhan dan tujuan manusia. Misalnya, sebuah tongkat bisa digunakan sebagai pasak pagar, pemukul, atau alat buat menggali tanah. Dalam interaksi keseharian kita dengan entitas-entitas, kita memandang mereka sebagai *keberadaan untuk* atau *'ready-to hand'* ketimbang *keberadaan dalam diri mereka* atau *'present-to-hand'* (*ibid.*, 15: 98). Meskipun para filsuf, ilmuwan, dan akademisi lain lebih

senang mempelajari entitas-entitas sebagai *'present-to-hand'*, poin di atas menunjukkan pada kita bahwa biarpun kita memahami objek-objek sebagai *'ready-to-hand'*, kita memiliki pengetahuan tentang keberadaan entitas-entitas. Selain itu, memahami entitas-entitas sebagai keberadaan yang *'ready-to-hand'* bisa menjelaskan jejaring konsep dan aktivitas yang membentuk masyarakat (*ibid.*, bagian14-24).

Penggunaan kata 'masyarakat' menegaskan bahwa bersama manusia lainlah kita memenuhi kebutuhan, minat, dan tujuan. Akibatnya, Keberadaan *Dasein* adalah juga 'Keberadaan-bersama'. Bersama yang lain, kita bisa menegaskan atau menghilangkan diri kita. Heidegger menulis:

> [S]ebab dalam setiap kasus *Dasein* pada intinya adalah kemungkinannya sendiri, ia bisa, dalam inti Keberadaannya, 'memilih' dirinya sendiri dan menegaskan dirinya sendiri; ia bisa juga menghilangkan dirinya sendiri atau tak pernah menegaskan dirinya sendiri; atau hanya 'tampak' melakukan hal itu. Namun lantaran ia adalah sesuatu yang pada intinya otentik – yakni, sesuatu yang ia miliki sendiri – ia bisa saja telah kehilangan dirinya sendiri dan belum pernah menegaskan dirinya sendiri. Sebagai mode Keberadaan, keotentikan dan ketakotentikan ... muncul dari fakta bahwa setiap *Dasein* ditentukan oleh dirinya sendiri. (*Ibid.*, bagian 9:68)[3]

Kita 'terlempar' ke dunia, jelas Heidegger, tanpa kita memilihnya atau pengetahuan sebelumnya, sangat serupa dengan si pembuat tembikar yang melemparkan tanah liat ke jentera. Namun, tak seperti analogi tersebut, kita membentuk diri kita, dan bukan dibentuk oleh si pembuat tembikar. Kita bisa memilih bagaimana kita hendak berada. Kita bisa menjadi diri kita sendiri atau bukan diri kita sen-

diri. Kita 'tak otentik' atau bukan diri kita sendiri, ketika kita hidup dengan term 'yang lain' atau 'mereka': kita mengikuti kawanan. 'Yang lain' atau 'mereka' bukanlah sekelompok individu yang mendikte apa yang akan kita pikirkan dan lakukan. 'Mereka' lebih merupakan 'sosok impersonal' tempat kita menimpakan pertanggungjawaban pilihan kita (*ibid.*, bagian 27: 165-166). Maksud Heidegger mudah dimengerti: Anda, dan juga saya, biasa menyalahkan 'yang lain' untuk kesalahan yang kita perbuat sendiri. Ketika mengikuti kawanan, tegas Heidegger, kita mencari dorongan yang disediakan oleh hal-hal baru dan arah dari ide ke ide.

Dalam keseharian kita, kita tidak menyadari bahwa keberadaan kita tak otentik. Namun, sebuah keadaan pikiran bisa membantu kita memahami keberadaan kita: kecemasan (*Angst*) (bagian 40:235). Mengikuti Kierkegaard, Heidegger menyatakan bahwa kecemasan bukanlah terutama rasa takut terhadap sesuatu, seperti laba-laba atau sesuatu yang dipikirkan orang lain tentang kita. Ia terutama adalah kesadaran bahwa kita terlempar ke dunia dan bahwa keberadaan kita terbatas. Kita tahu terbuka kemungkinan bahwa tiap saat bisa saja menjadi ajal kita dan kita semua pasti mati. Orang lain tidak bisa mati untuk menggantikan kita dan saya tidak bisa memilih untuk tidak mati. Dengan mengancam untuk melenyapkan kita, kematian menegaskan bahwa saya adalah apa yang saya lakukan dan bahwa saya bebas membikin sesuatu dari kehidupan saya (*ibid.*, bagian 26: 155). Saya tahu bahwa pilihan-pilihan kehidupan yang terbuka buat saya adalah sejauh kehidupan saya. Ini membuat saya menyadari bahwa ke-

hidupan saya adalah sesuatu yang harus saya pertanggungjawabkan, bahwa kehidupan saya adalah pilihan saya. Ketika berhadap-hadapan dengan kemungkinan kematian saya sadar bahwa saya berdosa lantaran mengikuti kawanan dan bahwa saya bisa mengubah kondisi itu (bagian 53: 331; bagian 54-60). Ini tidak memisahkan kita dari orang lain, tegas Heidegger, namun membuat kita lebih bersemangat untuk membantu menyadarkan orang lain akan kebebasan mereka. Saya juga bisa memilih untuk menghindar dari kesadaran ini, dan mencari naungan ke 'mereka'. Ketika menghindar dari keotentikan, saya berusaha untuk tidak membiarkan diri saya cemas oleh pikiran tentang kematian: *'mereka' tidak membolehkan kita mencemaskan kematian'* (*ibid.*, bagian 51:298). Menurut 'mereka', kematian adalah sesuatu yang terjadi pada orang lain. Keotentikan oleh karena itu mengharuskan membuat pilihan-pilihan kehidupan lantaran kesadaran akan keterbatasan diri. Penting untuk diperhatikan bahwa Heidegger tidak berpandangan bahwa keberadaan yang tak otentik lebih buruk ketimbang keberadaan yang otentik. Dia tidak sedang membuat pakem tentang bagaimana kita harus berada. Bahkan dia menyatakan bahwa *Dasein* dalam kesehariannya tak berhasil menjadi otentik.

Keotentikan juga mencakup kesadaran bahwa kita adalah makhluk temporal: pengalaman kita sekarang dibentuk oleh harapan kita dan pengalaman kita sebelumnya. Pengalaman masa lalu juga diberi makna oleh pengalaman dan harapan masa kini. Interelasi (hubungan satu sama lain) antara masa lalu, masa kini, dan masa depanlah, tegas Heidegger, yang menyatukan pengalaman kita dalam

sebuah kehidupan. Karakter penting dari Keberadaan *Dasein* oleh karena itu adalah temporalitas. Keberadaan dan waktu oleh karena itu saling terkait. Perwujudan penting temporalitas ini adalah sejarah. Masa kini dan masa depan hanya bermakna jika mereka diwariskan dan kita adalah pewarisnya. Ini sebab dalam sejarah, kita memperoleh pandangan-pandangan tentang apa yang bisa kita kerjakan sebagai individu dan sebagai masyarakat.[4] Heidegger menyatakan, masa lalu *Dasein*, 'bukanlah sesuatu yang berjalan di belakang *Dasein*, namun sesuatu yang berjalan di depannya sejak awal' (*ibid.*, bagian 6:41). Kita mencari dalam sejarah 'para pahlawan' yang bisa menunjukkan pada kita apa yang mungkin (*ibid.*, bagian 74:437; bagian 76:448). Sejarah, menurut Heidegger, adalah gabungan dari apa yang Nietzsche sebut dalam *The Use and Abuse of History for Life* 'yang monumental, 'antiquarian', dan 'kritis'. Sejarah 'monumental', kata Nietzsche, menunjukkan pada kita bahwa 'yang agung yang dulu eksis adalah entitas yang dulu *mungkin* untuk eksis dan akan mungkin pula untuk eksis pada suatu ketika.[5] Sejarah 'antiquarian' meliputi pemujaan dan pemeliharaan terhadap 'eksistensi yang telah ada, di mana kemungkinan yang sedang dipergunakan seseorang mewujud' (bagian 76:448), dan sejarah 'kritis' meliputi 'penggugatan dan penghapusan masa lalu'.[6] Namun, bagi Heidegger, sejarah kritis adalah tentang pemisahan diri kita dari 'mereka' (*ibid.*, bagian 75:444). Jelas bahwa keberadaan yang otentik membutuhkan sejarah yang otentik. Oleh karena itu, para sejarawan harus berusaha untuk menarik potensi dari masa lalu. Dan ini berarti bahwa para sejarawan harus menyadari keterbatasan mereka sendiri (*ibid.*,

bagian 76:447). Sejarah oleh karena itu memiliki peran penting dalam pencarian keotentikan.

Meskipun tulisan-tulisan Heidegger rumit dan sering tak jelas, karya-karya para filsuf, psikoterapis, teoretikus sastra, dan teolog seperti Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Hans-Georg Gadamer, Ludwig Binswanger, Jacques Derrida, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, dan Karl Rahner ikut mempopulerkan pemikirannya. Namun, bagi banyak filsuf dan sejarawan, bukan pemikirannya namun perannya dalam sejarah Jerman-lah yang terutama membuatnya populer. Pada 1933, Heidegger diangkat menjadi rektor Universitas Freiburg dan bergabung dengan Partai Nazi. Dalam ceramah pengangkatannya, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (27 Mei 1933; *'The Self-assertion of the German University'*), dan dalam pernyataan-pernyataan ringkasnya selama menjadi rektor (sampai 23 April 1943), dia menyatakan bahwa Adolf Hitler sedang menuntun orang Jerman menuju keotentikan.[7] Bahkan setelah dia berhenti menjadi rektor, dia terus mendukung Hitler. Dalam *E³nführung in die Metaphysik*-nya (rangkaian kuliah dari 1935, terbit pada 1953; terj. *An Introduction to Metaphysics*), misalnya, dia menulis:

> Karya-karya yang beredar sekarang tentang filsafat Sosialisme namun tak membahas kebenaran inti dan kebesaran gerakan ini seluruhnya ditulis oleh orang yang mengail di air keruh 'nilai-nilai' dan 'totalitas-totalitas'.[8]

Dalam sebuah artikel yang diterbitkan setelah meninggalnya di *Der Spiegel* Heidegger menjawab tuduhan-tuduhan yang diarahkan kepadanya dan mengakui bah-

wa kompromi-kompromi pendapat diperlukan demi keberlangsungan pendidikan tinggi dan Jerman sendiri selama 1930-an.[9] Namun banyak penulis tetap bertanya-tanya dan geram terhadap pendirian Heidegger tentang Sosialisme Nasional. Menurut mereka, ada dua keberatan penting yang tetap mengganjal dan belum terjawab. *Pertama*, bisakah ide-ide *Being and Time* dikaitkan langsung dengan ide-ide Nazisme? Kalau bisa, untuk apa kita pakai karya ini? *Kedua*, bisakah menerangkan diamnya Heidegger terhadap peristiwa *Third Reich* dan *Holocaust* setelah 1945? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menuntut kita mempertimbangkan untuk diri kita sendiri sebuah gagasan yang ada di jantung tulisan-tulisan Heidegger: pertanggungjawaban (*responsibility*).[10] []

Catatan

[1] Tentang tulisan-tulisan awal Heidegger, lihat J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1988.

[2] Semua perujukan ke *Being and Time* mengacu pada terjemahan standar karya Macquarie dan Robinson (1962). Ada juga terjemahan tahun 1999 karya J. Stambaugh, diterbitkan oleh The State University of New York Press.

[3] Sebagaimana dikutip dalam S. Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, London: Routledge, 1996, hal. 37.

[4] C. Guignon, 'History and Commitment in the Early Heidegger', dalam H. Dreyfus dan H. Hall (ed.) *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, hal. 136.

[5] F. Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, terj. P. Preuss, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980, hal. 16.

[6] *Ibid.*, hal. 22.

[7] Pidato pengangkatan Heidegger telah diterjemahkan ke Inggris oleh K. Harries. Terjemahan ini muncul di *The Review of Metaphysics*, 1985, 38: 470-480.

[8] Seperti dikutip dalam G. Steiner, *Martin Heidegger*, London: Fontana, 1994, hal. 120.

[9] 'Nur noch ein Gott kann uns retten', *Dier Spiegel*, 1976, 23: 193-219; terj. W. J. Richardson adalah 'Only a God can Save Us: the *Spiegel* interview', dalam T. Sheehan (ed.), *Heidegger, the Man, and the Thinker*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1981.

[10] Tentang pendirian Heidegger terhadap Sosialisme Nasional, lihat V. Farias, *Heidegger and Nazism*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989; H. Ott, *Martin Heidegger: a Political Life*, New York: Basic Books, 1993; R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*, New York: Columbia University Press, 1991; T. Rockmore dan J. Margolis (ed.), *The Heidegger Case: on Philosophy and Politics*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1992; G. Neske dan E. Kettering (ed.), *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, New York: Paragon House, 1990; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992; J. Derrida, *Of Spirit: Heidegger and The Question*, Chicago, IL: University Of Chicago Press, 1989; P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics: the Fiction of the Political*, Oxford: Basil Blackwell, 1990; *Critical Inquiry*, 1989, 15(2); J. -F. Lyotard, *Heidegger and 'the Jews'*, terj. A. Michel dan M. S. Robert, Minneapolis, MN: University of Minneapolis Press, 1990; dan A. Milchman dan A. Rosenberg (ed.), *Martin Heidegger and the Holocaust*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

Karya penting Heidegger

Being and Time, terj. J. Macquarie dan E. Robinson, New York: Harper & Row, 1962.

Lihat pula

Arendt (CT), Derrida (CT), Husserl (MP), Kierkegaard (MP), Nietzsche (MP dan CT), Sartre (MP).

Sumber lanjutan

Bambach, C. R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

Barash, J. A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1988.

Congdon, L., 'Nietzsche, Heidegger, and History', *Journal of European Studies*, 1973, 3(3): 211-217.

Cooper, D., *Thinkers of Our Time: Heidegger*, London: Claridge Press, 1996.

Gillespie, M., *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Guignon, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Henning, E. M., 'Destruction and Repetition: Heidegger's Philosophy of History', *Journal of European Studies*, 1982, 12(4): 260-282.

Hoy, D. C., 'History, Historicity, and Historiography', dalam M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1978, hal. 329-353.

Mulhall, S., *Heidegger and Being and Time*, London: Routledge, 1996.

Murray, M., *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Poggeler, O., *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1997.

Sass, H.-M., *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Centre, 1982.

Steiner, G., *Martin Heidegger*, edisi revisi, London: Fontana, 1994.

Taylor, C., *Source of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Wren, T., 'Heidegger's Philosophy of History', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1972, 3(2): 11-126.

Carl Gustav Hempel

(1905-1997)

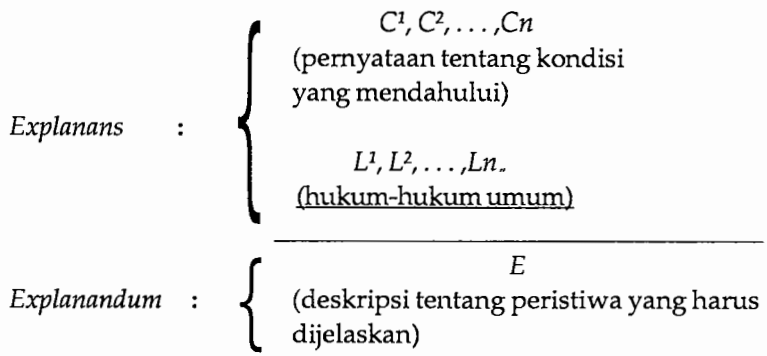
Pada sebagian besar pertengahan dan penghujung abad XX, debat-debat dalam historiografi berpusat pada kaitan antara sejarah dan sains. Hempel bukanlah penulis pertama yang menyatakan bahwa para sejarawan harus menerapkan metode ilmiah, namun tulisannya dalam *Journal of Philosophy* 1942, 'The Function of General Laws in History' ('Fungsi Hukum-hukum Umum dalam Sejarah'), menjadi statemen klasik tentang model penjelasan sejarah nomologis- deduktif atau 'penarikan hukum'.

Carl Gustav ('Peter') Hempel lahir pada 8 Januari 1905 di Oranienburg, Jerman, dan belajar di universitas Göttingen, Heidelberg, Vienna, dan Berlin. Meskipun awalnya menekuni fisika dan matematika, dia beralih ke filsafat dan

terpengaruh oleh Hans Reichenbach, Moritz Schlick, dan Rudolf Camp. Dia bergabung dengan The Berlin Society of Empirical Philosophy, yang bersama-sama The Vienna Circle ('Lingkaran Vienna') berpandangan bahwa seluruh klaim pengetahuan harus dijustifikasi oleh metode-metode ilmiah. Hempel meninggalkan Jerman menuju Brussels pada 1934 dan diupah oleh Paul Oppenheim sebagai tutor filsafat dan peneliti. Ketika ancaman invasi Jerman memaksa Oppenheim meninggalkan Brussels, Carnap menjamin dana riset buat Hempel untuk pindah ke Universitas Chicago. Hempel tinggal di Chicago sampai 1939 dan kemudian mengajar di City College dan Queen's College di New York (1939-1948) dan Yale (1948-1955). Ide-idenya tentang bagaimana teori-teori dan hipotesis-hipotesis dikonfirmasi, penjelasan ilmiah, dan kandungan asumsi-asumsi tentang dunia menjadi dikenal luas lewat serangkaian penerbitan, dan dia diangkat menjadi profesor di Universitas Columbia (1950), Harvard (1953-1954), Princeton (1955-1973), Hebrew University di Yerusalem (1974), Berkeley (1975 dan 1977), dan Pittsburgh (1976-1985). Hempel pensiun dan menetap di Princeton pada 1985 dan meninggal pada 9 November 1997.

Dalam model penjelasan nomologis-deduktif-nya Hempel, kejadian sebuah peristiwa (*E*) (occurrence of an event) jelas jika pernyataan yang menjelaskan peristiwa itu (*Explanandum*) dideduksi secara logis dari hukum-hukum umum (*L*) (general law) dan kondisi-kondisi yang mendahului peristiwa itu (*C*) (*Explanans*). Sebuah hukum umum adalah sebuah klaim universal yang bisa dikonfirmasi atau disangkal oleh bukti empiris yang sesuai. Ini mungkin bisa digambar-

kan dalam skema berikut (*Philosophy of Natural Science*, hal. 50):



Sebagai contoh, untuk menjelaskan mengapa telur yang saya masak di *microwave* meletus (*E*), saya bisa secara logis mendeduksikannya dari kondisi-kondisi yang mendahului (*C*, sebutir telur utuh saya taruh ke dalam *microwave*; kulit telur tersebut tak ada yang terlihat retak; telur tersebut dimasak selama *x* menit dan suhu isinya menjadi *y* derajat sebelum ia meletus; tekanan udara normal) dan hukum-hukum umum (*L*, tekanan isi telur bertambah seiring dengan bertambahnya suhu) bahwa bertambahnya tekanan pada isi telur membuat kulitnya meletus. Di sini kesimpulan terikat dengan kondisi-kondisi yang mendahului dan hukum-hukum umum dalam sebuah hubungan tertentu sehingga jika mereka benar maka kesimpulan yang ditarik tentu akan juga benar (*Philosophy of Science*, hal. 10). Jika, di lain pihak, saya menjelaskan fenomena meletusnya telur tersebut *secara induktif*, maka saya akan menyimpulkan, lantaran semua telur yang telah saya masak dalam *microwave* meletus, bahwa *semua* telur yang dimasak dalam *microwave* akan

meletus. Di sini premis-premis hanya mengisyaratkan kesimpulan yang mungkin: mereka tidak menjamin atau menegaskan kesimpulan yang benar. Oleh karena itu hubungan *deduktif* antara premis dan kesimpulan dalam pandangan Hempel-lah yang menjadi kekuatan penjelas dalam model nomologis-deduktif.

Untuk menjelaskan sebuah peristiwa, sang peneliti tak harus mempertimbangkan seluruh kondisi yang mendahului dan hukum-hukum umum, namun hanya mereka yang dianggap relevan berdasarkan sebuah hipotesis sementara. Oleh karena itu sebuah hipotesis sementara dibutuhkan untuk memberi bentuk pada sebuah investigasi. Meskipun hipotesis-hipotesis bisa 'ditentukan dan dinyatakan secara bebas', mereka harus lolos dari pengujian kritis. Konfirmasi sebuah hipotesis sementara ditentukan tidak saja oleh kuantitas bukti pendukung yang ada, namun juga oleh variasinya. Misalnya, akan lebih baik mengkonfirmasi sebuah hipotesis sementara lewat sejumlah eksperimen di mana saya mengubah variabel-variabel tertentu (seperti telur dengan atau tanpa kulit; kulit retak dan tak retak; oven konvensional ketimbang *microwave*; dengan suhu dan lama memasak yang berbeda-beda) ketimbang hanya mengulang-ulang eksperimen yang sama. Namun, jika eksperimen yang beragam tak mungkin dilakukan, sang peneliti harus mencari atau menunggu 'kasus-kasus di mana kondisi-kondisi tertentu muncul dengan sendirinya, dan lantas menentukan hipotesis' (*Philosophy of Science*, hal. 20). Lewat eksperimen dan deduksi logis, sang peneliti bermaksud menyusun sebuah penjelasan yang sekomplit mungkin tentang sebuah peristiwa (dalam arti menjelaskan *semua* karakteristiknya

lewat hukum-hukum umum). Penjelasan-penjelasan yang tak komplit disebut sketsa-sketsa penjelasan (*explanatory sketches*) ('The Function of General Laws in History', hal. 238).

Jika para sejarawan tidak berusaha mewujudkan sebuah penjelasan yang komplit sesuai dengan model nomologis-deduktif, tegas Hempel, mereka hanya akan memberikan 'penjelasan-penjelasan semu' (*'pseudo explanations'*) atau catatan-catatan tentang peristiwa yang

> bersandar pada metafor ketimbang hukum; mereka memberi daya tarik gambar dan emosional ketimbang pengertian tentang hubungan-hubungan faktual; mereka merupakan analogi-analogi kabur dan penjelasan intuitif yang dideduksi dari pernyataan-pernyataan yang masih bisa diragukan dan oleh karena itu tak bisa dianggap sebagai penjelasan-penjelasan ilmiah. (*Ibid.*, hal. 234)

Termasuk ke dalam penjelasan semu adalah penjelasan-penjelasan yang didasarkan pada 'pemahaman empatik'. Menurut Hempel, jika seorang sejarawan membayangkan dirinya sebagai orang-orang yang terlibat dalam peristiwa yang hendak dia jelaskan', dia memakai perangkat heuristik (alat penjelas) yang tidak menjamin logisnya penjelasan yang dihasilkan:

> Dalam sejarah sebagaimana dalam ilmu empiris, penjelasan terhadap sebuah fenomena mengharuskan pendasaran penjelasan tersebut kepada hukum-hukum umum; dan kriteria kelogisan penjelasan tersebut bukan pada apakah ia menarik imajinasi kita, apakah ia disajikan dalam analogi subjektif atau sebaliknya dibuat tampak logis – sebagaimana yang terjadi dalam penjelasan semu – namun secara khusus

pada apakah ia bersandar pada asumsi-asumsi yang betul-betul terkonfirmasi tentang kondisi-kondisi yang mendahului dan hukum-hukum umum. (*Ibid.*, hal. 240)

Model nomologis-deduktif juga harus dipakai ketika para sejarawan sedang 'menafsirkan', memahami 'makna', atau melacak perkembangan peristiwa-peristiwa sejarah (*ibid.*, hal. 241-242). Namun, dalam tulisan-tulisan dia setelahnya, Hempel sedikit mengendurkan klaim ini dan mengakui bahwa argumen 'probabilistik induktif' juga termasuk bentuk penjelasan ilmiah yang *legitimate*. Perubahan penting di sini adalah bahwa hubungan deduktif antara *explanans* dan *explanandum* dipisahkan: *explanans* hanya mengisyaratkan *explanandum* dengan hampir pasti atau dengan kemungkinan tinggi. Misalnya, sangat mungkin bahwa orang yang belum pernah terkena Campak sebelumnya akan terkena penyakit tersebut (*ibid.*, hal. 237: *Philosophy of Science*, hal. 58).

Ada dua alasan penting, jelas Hempel, mengapa para sejarawan gagal melihat bahwa hukum-hukum umum memiliki peran dalam penjelasan sejarah. *Pertama*, banyak hukum-hukum umum yang berkaitan dengan tindakan sosial atau individual sangat dikenal (dikenal luas) sehingga mereka diterima tanpa dipersoalkan kembali (*taken for granted*). *Kedua*, sulit biasanya untuk merumuskan hukum-hukum umum 'dengan cukup jelas dan pada saat itu juga dengan sebuah cara hingga mereka sesuai dengan seluruh bukti empiris relevan yang ada' (*The Function of General Laws in History*, hal. 236). Meskipun ini sulit, Hempel berpandangan

bahwa para sejarawan harus berusaha mengungkapkan hukum-hukum umum dalam penjelasan mereka.

'The Function of General Laws in History'-nya Hempel mendapat tanggapan beragam dari para sejarawan, historiografer, dan filsuf sejarah. Beberapa melihat ini sebagai langkah bagus untuk menuju penerapan metodologi yang lebih ketat dan terukur. Misalnya, meskipun Hempel menjawab pertanyaan apakah ada 'hukum-hukum sejarah secara khusus' (*ibid.*, hal. 242), Morton White menyatakan dalam 'Historical Explanation' bahwa para sejarawan menerapkan hukum-hukum yang diberikan oleh para ilmuwan (sainstis).[1] Yang lain berusaha memodifikasi model nomologis-deduktif agar lebih sesuai dengan kerja para sejarawan. Dalam *The Nature of Historical Explanation* (1952), misalnya, Patrick Gardiner menyatakan bahwa model deduktif-nomologis tidak berfungsi dalam riset sejarah, namun dia juga memberikan jenis penjelasan kedua ('penjelasan disposisional') dalam kasus-kasus di mana para sejarawan sedang berusaha untuk menjelaskan tindakan manusia sebagai sesuatu yang memiliki tujuan. Di sini, para sejarawan memandang perbuatan para agen sejarah dari 'pola tindakan lumrah [mereka]' (hal. 124-125). Gardiner juga menyatakan bahwa, lantaran sejarawan memakai bahasa biasa, mereka merumuskan hukum-hukum yang 'longgar dan bercelah'. Dalam *Introduction to the Philosophy of History* (1951), W. H. Walsh menegaskan kompromi. Menurut Walsh, meskipun para sejarawan merujuk paling tidak kepada kebenaran-kebenaran umum dalam menafsirkan sebuah bukti sejarah, kebenaran-kebenaran ini berasal dari pengetahuan nonteknis tentang natur (sifat atau watak)

manusia. Pengetahuan ini adalah sejenis *'common sense'*, yang tidak bisa begitu saja dianggap sebagai hasil riset ilmiah.[2]

Namun, banyak dari mereka beranggapan bahwa ide-ide Hempel tidak relevan dalam praktik penelitian sejarah. Dinyatakan, misalnya, bahwa para sejarawan dalam praktiknya tidak mengedepankan penjelasan-penjelasan yang mengungkapkan hukum, atau paling tidak mereka tidak secara langsung mengedepankan mereka. Untuk menerima model nomologis-deduktif, kita harus menganggap hampir semua pernyataan yang dihasilkan oleh para sejarawan sebagai 'penjelasan-penjelasan semu' atau menegaskan bahwa para sejarawan benar-benar mengikuti model tersebut namun mereka biasanya tidak mengeksplisitkan hukum yang mereka temukan. Menurut banyak sejarawan, dua opsi ini tampak tak masuk akal.[3] Bahkan para pemuja model nomologis-deduktif sendiri kesulitan untuk menyebutkan contoh-contoh pernyataan-pernyataan sejarah yang secara eksplisit menyatakan hukum-hukum umum.

Yang lain menegaskan bahwa model tersebut *tidak boleh* diterapkan dalam sejarah. Misalnya, Alan Donagan, menyatakan dalam 'Historical Explanation' (1964-1965)[4] bahwa model nomologis-deduktif 'mengebiri riset menjadi hal-ihwal manusia', dan W. H. Dray menyatakan dalam *Laws and Explanation in History* (1957) bahwa kebenaran-kebenaran umum tidak dinyatakan oleh dan tidak perlu buat penjelasan sejarah.[5] Menurut Dray, lantaran sejarah adalah tentang tindakan-tindakan manusia, maka tindakan-tindakan tersebut bisa dijelaskan dengan sangat baik dari

sudut pandang alasan-alasan yang mendasari mereka. Misalnya, untuk menjelaskan mengapa A berbuat B, si sejarawan seyogyanya menyatakan:

> Agen A dalam situasi X.
> Jika dalam situasi X, sesuatu yang harus diperbuat adalah B.
> Maka A berbuat B.

Yang hendak ditunjukkan oleh si sejarawan adalah bahwa perbuatan tersebut adalah sesuatu yang masuk akal untuk diperbuat – dari perspektif si agen (pelaku) – dalam situasi tersebut. Versi lain model penjelasan 'tindakan-rasional'-nya Dray ada dalam inti pembahasan *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference* (1977) karya Rex Martin. Menurut Martin, 'skema dasar' tindakan rasional adalah sebagai berikut:

> Jika (1) seorang x dalam sebuah situasi tertentu yang hendak dia hadapi dengan sebuah cara tertentu, dan (2) jenis tindakan yang dia perbuat adalah A, meskipun dia bisa berbuat B, C, dan D, dan (3) tujuannya adalah mengatasi situasi tersebut dengan berbuat *anu*, dan (4) tujuan ini, atau tujuan yang terlihat, tidak dikalahkan oleh tujuan-tujuan lain yang dia miliki, dan (5) dia tidak lebih memilih berbuat selain A – B, C, atau D, dan (6) perbuatan A dia dianggap sebagai sarana untuk mencapai, atau bagian dari mewujudkan, tujuannya, dan (7) dia mungkin atau mampu, secara pribadi atau situasi, untuk berbuat A, maka x berbuat A.[6]

Menurut Martin, setiap perbuatan yang tidak sesuai dengan skema ini bukan sebuah tindakan, dan karena skema ini hanya bisa disangkal lewat penemuan tindakan

yang tidak sesuai dengan skema ini, maka skema ini tak pernah bisa disangkal.

Beberapa penulis pun tak setuju jika model 'tindakan-rasional' diterapkan dalam sejarah, dan selanjutnya menegaskan bahwa bentuk pengisahan (naratif) dari sebagian besar sejarah tertulis menghasilkan bentuk penjelasan yang khas. Karya-karya tentang peran narasi (penceritaan) dalam sejarah seperti *Analitical Philosophy of History* (1965) karangan Danto dan *Philosophy and the Historical Understanding* (1964) karangan Gallie menjadi semakin popular di akhir 1970-an. Meskipun karya-karya ini membuat banyak sejarawan menggugat ide-ide Hempel, perubahan pandangan tentang yang sains (ilmu) – didorong terutama oleh *The Strucrure of Scientific Revolutions*-nya Thomas Kuhn – lah yang menghancurkan model nomologis-dedukif. []

Catatan

[1] M. G. White, 'Historical Explanations', *Mind*, 1943, 52 (207): 212-229. Lihat juga R. W. Fogel, 'The New Economic History', *The Economic History Review*, 1966, 19(3): 642-656; dan J. R. Hollingsworth, 'Theory Construction for Historical Analysis', *Historical Methods Newsletter*, 1974, 7(3): 225-248.

[2] Lihat juga A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964; dan P. Munz, 'The Skeleton and the Molluse: Reflections on the Nature of Historical Narratives', *New Zealand Journal of History*, 1967, 1(1): 107-123.

[3] Lihat, misalnya, D. F. Fischer, *Historian's Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971; J. H. Hexter, *The History Primer*, London: Penguin, 1971; dan G. Leff, *History and Social Theory*, Montgomery, Al: University of Alabama Press, 1969.

[4] A. Donagan, 'Historical Explanation: the Popper-Hempel Theory Reconsidered', *History and Theory*, 1964, 4(1): 25.

[5] Lihat juga L. Goldstein, *Historical Knowing*, Austin, TX: University of Texas Press, 1976.

[6] R. Martin, *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, hal. 158-159.

Karya penting Hempel

'The Function of the General Laws in History', *The Journal of Philosophy*, 1942, 39(1): 35-48.

Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science, New York: The Free Press, 1965.

Philosophy of Natural Science, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.

Lihat pula

Carnap (MP), Collingwood, Dilthey, Hume (MP), Kuhn, Oakeshott, Schlick (MP), Walsh.

Sumber lanjutan

Danto, A. C., *Analytical philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Donagan, A., 'Historical Expalanation: the Popper-Hempel Theory Reconsidered', *History and Theory*, 1964, 4(1), 3-26.

Dray, W. H., *Laws and Explanation in History*, London: Oxford University Press, 1957.

_____, (ed.), *Philosophical Analysis and History*, New York: Harper and Row, 1956.

Gallie, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding*, London: Chatto & Windus, 1964.

Gardiner, P., *The Nature of Historical Explanation*, London: Oxford University Press, 1952.

Jeffrey, R., 'A Brief Guide to the Work of Carl Gustav Hempel', *Erkenntnis*, 1995, 42(1): 1-14.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi ketiga, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

McCullagh, C. B., *Justifying Historical Descriptions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____ , *The Truth of History*, London: Routledge, 1998.

Mandelbaum, M., *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Martin, R., *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

Murphey, M. G., 'Explanation, Causes, and Covering Laws', *History and Theory*, 1986, 13(1): 43-57.

Porter, H. D., 'History as Process', *History and Theory*, 1987, 14(3): 297-323.

Walsh, W. H., *Introduction to Philosophy of History*, London: Hutchinson University Library, 1951.

White, M. G., *The Foundations of Historical Knowledge*, New York: Harper & Row, 1965.

Herodotus

(± 484-± 424 SM)

Bapak sejarah ataukah bapak dusta?[1] Pertanyaan ini meringkas banyak debat tentang *Histories*-nya Herodotus yang telah memanas sejak jaman kuno. Meskipun Herodotus dihargai lantaran menghasilkan sejarah naratif pertama, dia telah dituduh sengaja berbohong, tidak konsisten, memiliki fakta dan pemikiran keliru, sembrono memilih dan gampang menerima sumber-sumber informasi. Hanya baru-baru saja para sarjana mulai mengapresiasi secara penuh penggabungan masyhurnya terhadap kronologi, etnologi, geografi, dan puisi ke dalam sebuah karya yang sangat menarik dan sekaligus sumber informasi penting tentang dunia kuno.

Herodotus lahir mungkin sekitar 484 SM di Halicarnassus, kini Bodrum di pantai Aegea Turki. Dia mungkin

keturunan campuran Carian-Yunani, lantaran nama bapaknya adalah Caria. Orang-orang Caria hidup di pedalaman Halicarnassus. Satu-satunya karya Herodotus yang dikenal, *Histories*, menyatakan bahwa dia bepergian secara luas, mengunjungi Mesir, Cyrene, Babilonia, Italia, Ukraina, Laut Hitam, dan wilayah Aegea utrara. Ini adalah alasan yang tepat untuk meyakini bahwa dia menulis *Histories* selama perang Peloponnesia (431-404 SM) dan bahwa karyanya tersebut dipublikasikan antara 430 dan 424 SM. Tahun meninggalnya tak jelas.

Histories terdiri dari dua bagian. Bagian kedua memusatkan perhatiannya pada pertempuran-pertempuran antara orang Yunani dan orang Persia, sejak Kerusuhan Ionia 499 SM sampai kekalahan invasi Xerxes pada 479 SM (5, 28-29).[2] Bagian ini didahului dengan ulasan tentang pertempuran-pertempuran ini dan pertumbuhan Kerajaan Persia dan negara Yunani Atena dan Sparta (1-5.27). Karya ini dipecah oleh Aldus pada 1511 menjadi sembilan jilid dan selanjutnya dibagi ke dalam bab-bab oleh Jungerman pada 1608.

Dalam pengantar, Herodotus menulis tentang proyeknya:

> Herodotus dari Haricarnassus, *Researches*-nya diwujudkan di sini untuk memelihara ingatan terhadap masa lalu lewat penulisan terhadap capaian-capaian mengagumkan dari diri kita sendiri ataupun orang lain; dan lebih khusus, untuk menunjukkan bagaimana kemudian mereka bertentangan.
>
> (1.1.1)

Seiring pernyataan-pernyataan ini, Herodotus mulai 'mendemonstrasikan risetnya' (*apodexis histories*) untuk

memelihara fakta dan sebab-sebab penting peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masanya, sebuah pendemonstrasian yang belum tertandingi di dunia kuno. Herodotus memiliki para pendahulu dalam penulisan prosa, namun mereka menulis sejarah tentang kelompok-kelompok tertentu atau catatan tentang perjalanan ke belahan dunia yang telah dikenal. Tak ada sebelum Herodotus, sebagaimana penegasan Dionysius dari Halicarnassus, orang yang telah menyatukan banyak dan beragam peristiwa di Asia dan Eropa dan sebuah deskripsi tentang tanah dan orang-orangnya dalam satu karya.[3]

Prolog (1.1-6), yang menegaskan tujuan karya tersebut, langsung mengantarkan ke sebuah ulasan tentang sejarah Lydia dan penaklukannya oleh orang-orang Persia (1.7-94). Di dalamnya dikisahkan tentang Raja Croesus dari Lydia yang ditakdirkan untuk menebus kematian Raja Candaules di tangan leluhurnya Gyges. Ini diiringi dengan kisah tentang kehidupan seorang penguasa Persia Cyrus (± 559-529 SM): kekalahannya di tangan orang-orang Mede (1.95-130), penaklukan kedua terhadap Ionia setelah Kerusuhan Pactyas (1.141-76), penaklukan terhadap Babilonia (1. 111-201), dan perang melawan Massagetae, yang menuntut kematiannya (1.201-216). Jilid 2 mengulas tentang pemerintahan putera Cyrus, Cambyses (529-521 SM), dan rencananya untuk menyerang Mesir. Ini menimbulkan pelanturan panjang ke soal geografi, sejarah, dan etnologi Mesir. Jilid 3 membahas penaklukan Cambyses terhadap Mesir, kegagalan invasinya ke selatan (Etiopia) dan barat, dan kegilaan dan kematiannya (3.1-25). Kegilaan Cambyses, tegas Herodotus, tampak jelas pelecehannya terhadap praktik-

praktik keagamaan Persia, sebab,

> Jika seseorang menyuruh satu orang untuk memilih kebiasaan mana yang terbaik dari seluruh kebiasaan yang ada, orang itu tentu akan melihat-lihat dan memilih kebiasaannya sendiri. (3.38.1)

Kematian Cambyses memicu perebutan tampuk kepemimpinan di Persia, yang berujung pada naiknya Darius (521-486 SM). Sisa jilid 3 sebagian besar diisi dengan kisah tentang bagaimana Darius mengatur Kerajaan Persia, bagaimana keadaan beberapa wilayah yang jauh letaknya (seperti India, 3.98-105) dan bagaimana dia meredam gejolak internal (3.61-158). Jilid ini juga berisi deskripsi tentang tiga peristiwa dalam sejarah orang-orang Samian lantaran orang-orang ini, kata Herodotus, bertanggung jawab terhadap tiga prestasi teknik dan bangunan terbesar di dunia Yunani: sebuah terowongan sejauh satu mil yang menembus sebuah gunung; sebuah dermaga lewat pembendungan laut, dan candi terbesar di dunia Yunani. Jilid 4 berisi sebuah deskripsi tentang kebiasaan dan sejarah orang-orang Scythian di Rusia selatan (4.1-82) dan sebuah uraian tentang usaha-usaha Darius untuk menaklukkan mereka (4. 83-144). Jilid 4 juga menjelaskan tentang serangan Persia dari Mesir terhadap Libia dan sejarah dan geografi negeri itu (4.168-205). Ini oleh karena itu menjelaskan sejarah latar belakang konflik antara orang-orang Yunani dan orang-orang Persia.

Dalam Kerusuhan Ionia (5.28), kebencian antara orang Persia dan orang Yunani meledak menjadi kekerasan. Pembasmian Kerusuhan Ionia dijelaskan dalam paro pertama

jilid 6 (1-98), dijelaskan pula kondisi hubungan antara Atena dan Sparta selama pemerintahan Cleomenes (6.49-66) dan Leotychides (6.67-93). Kampanye Maraton [serangkaian operasi militer] (490 SM), di mana orang-orang Persia dikalahkan oleh orang-orang Atena, memenuhi sisa jilid 6 (94-120). Darius meninggal tak lama setelah pertempuran ini dan penggantinya, Xerxes (485-465 SM), bersumpah untuk menebus kekalahan tersebut. Tiga jilid terakhir (jilid 7-9) – yang paling dihargai di kalangan para sejarawan – membahas tentang capaian-capaian Persia dan Yunani (7. 20-138, 138-174), perang darat di Thermopylae (7.198-233), Plataea (9.12-88), dan Mycale (9.96-106) dan perang laut lanjutan di Artemisium (7.179-195; 8.1-23) dan salamis (8.40-113). Orang-orang Persia kalah dan mudur.

Sejarah, tegas Herodotus, memperlihatkan pola perkembangan dan kemerosotan:

> Saya akan meneruskan sejarah saya, mengisahkan cerita saat saya mengunjungi kota-kota kecil dan juga kota-kota besar. Sebagian besar kota yang dulu besar kini kecil; dan kota-kota yang dulu kecil kini besar. Lantaran mengetahui bahwa kejayaan manusia tidak pernah kekal, saya harus memperhatikan keduanya sekaligus [perkembangan dan juga kemunduran sejarah manusia]. (1.5)

Fase perkembangan dan kemerosotan, tegas Herodotus, bisa dijelaskan dengan dua cara. *Pertama*, kemakmuran yang berkelanjutan memunculkan arogansi. Manusia yang arogan, jelas Herodotus, mudah mengabaikan peringatan. Sekali mereka melanggar batas-batas kemanusiaan mereka, hukuman mengenai mereka dalam bentuk Ke-

adilan (*Dike*) dan Retribusi (*Nemesis*). Hal ini tampak dalam ulasan tentang kemunculan dan kejatuhan Cyrus di jilid 1 (1.108-204). *Kedua*, kemunculan dan kejatuhan negara-negara bisa dijelaskan dalam istilah kebudayaan 'lembek' dan kebudayaan 'keras'.[4] Kebudayaan 'keras' adalah terbelakang, tak memiliki pemerintahan pusat, dan sangat bebas. Kebudayaan 'lembek' adalah kaya, seringkali diperintah oleh para raja absolut, dan rentan ditaklukkan oleh kebudayaan-kebudayaan luar. Kebudayaan-kebudayaan keras, jelas Herodotus, mungkin menaklukkan kebudayaan-kebudayaan lembek. Jika mereka melakukan itu, mereka cenderung untuk menjadi lembek dan oleh karena itu mudah diinvasi. Persia menunjukkan siklus ini. Pada awal periode yang Herodotus jelaskan, Persia miskin dan terbelakang (1.71). Namun, sebagaimana terliput di jilid 7, seluruh orang Persia lantas mengandalkan Xerxes untuk melindungi keselamatan mereka dan bermegah-megahan. Herodotus tak membuat kita ragu bahwa Xerxes adalah penguasa yang keras dan megalomaniak [cenderung ingin menjadi figur besar]. Kelembekan atau kelemahan Persia tertutupi ketika Xerxes berkonfrontasi dengan orang-orang Yunani. Orang-orang Yunani, dalam pandangan Herodotus, adalah orang-orang kuat yang bekerja sama melawan kemiskinan dan para penjajah (7.120). Perbedaan antara 'kelembekan' dan 'kekerasan' ini menjelaskan keberhasilan orang-orang Yunani.

Dalam *Histories*, Herodotus hanya menyebutkan satu pendahulu, Hecataeus dari Miletus, yang menulis sebuah karya tentang geografi sejarah, *Periodos*. Hecataeus, tegas Herodotus, mengalami Kerusuhan Ionia 499 SM dan dua

kali memberi nasehat pada para perusuh namun mereka menolak dua nasehat tersebut (5.36.2; 5.125). Herodotus juga menjelaskan dengan sedikit gembira penolakan klaim kewalian Hecataeus oleh para pendeta Mesir (2.143). Herodotus telah membaca apa yang Hecataeus tulis tentang Mesir, namun terlalu sedikitnya *Periodos* yang bertahan tak memungkinkan untuk mengukur seberapa independen dia darinya. Tampaknya keduanya memiliki pandangan yang sama tentang Kerusuhan Ionia namun Herodotus memiliki pandangan yang lebih maju tentang kartografi. Dia menolak, misalnya, peta-peta yang menggambarkan dunia sebagai sebuah hamparan rata berbentuk lingkaran (*disc*) yang dikelilingi oleh Lautan. Pengaruh intelektual lain pada diri Herodotus sulit untuk dilacak. Dia mungkin telah mengetahui *On Persia*-nya Charon dari Campsaus, *On Lydia*-nya Xanthus dari Lydia, dan bahkan mungkin karya-karya Dionysius dari Miletus, Hellanicus dari Cesbo, dan Pherekydes dari Atena.[5]

Meskipun dia tak bisa menyebutkan para penulis prosa lain selain Hecataeus, dia seringkali menyebut para penyair seperti Homerus dan Hesiod. Meskipun dia mencela para penyair lantaran lebih memilih yang sesuai ketimbang yang akurat, orang bisa melihat pengaruh puisi pada struktur karyanya (misalnya, 3.14; 5.11; 17.106; 7.10.159; 9.21ff.) dan sekaligus pemilihannya terhadap frasa-frasa tertentu (seperti 7.10, 103; 9.50). Misalnya, karya Herodotus dicirikan dengan 'komposisi lingkaran', kembali dari akhir sebuah bagian ke tema/subjek yang disebutkan di awal.[6] Ini terlihat jelas dalam jilid 2 dan 3, di mana penyebutan terhadap maksud Cambyses untuk menginvasi

Mesir menimbulkan pelanturan tentang geografi dan etnologi Mesir dan kemudian kembali ke detail invasi tersebut. Ini adalah ciri umum karya-karya epik pada masa itu. Pelanturan juga tak umum dalam narasi epik. Ada lebih dari 200 pelanturan dalam *Histories*, mulai satu baris sampai dua puluh-delapan *logoi*, atau penjelasan detail terhadap 'apa yang dikatakan'. Dalam *logoi*, Herodotus mengulas geografi, iklim, flora dan fauna, kebiasaan, sejarah daerah-daerah tertentu. Para analis dari akhir abad XIX dan XX memperkirakan bahwa dua puluh-delapan *logoi* utama asalnya diterbitkan secara terpisah, namun lebih ke belakang para pengamat menyatakan bahwa ada kesinambungan tema dalam keseluruhan karya tersebut.[7]

Sebagian besar *Histories* disusun dari bukti lisan yang Herodotus kumpulkan dalam perjalanannya. Dalam empat tempat dia menyebutkan nama para informan lisan (3.55.2; 4.76.6; 8.65; 9.16.1). Lebih sering, dia mengawali ulasan dengan frasa-frasa seperti 'orang-orang Sparta mengatakan', 'orang-orang Yunani mengatakan', dan 'orang-orang Persia mengatakan'. Jika Herodotus menyebutkan kelompok-kelompok etnis sebagai sumber, ini menandakan bahwa dia sedang menyampaikan tradisi-tradisi resmi mereka. Misalnya, Sparta, Cyrene, dan Thera semuanya memiliki riwayat resmi tentang pendirian Cyrene (4.150-151, 154.1).

Ketika orang memerhatikan kisah Herodotus tentang semut-semut raksasa, biri-biri dengan tanduk raksasa, dan ular-ular yang terbang, tak sulit untuk memahami mengapa banyak orang menganggapnya sebagai penulis yang memiliki minat terhadap hal-hal fantastis (3.102-113).

Namun, di sejumlah tempat, Herodotus menunjukkan pada kita bahwa dia tidak menerima semua yang diberitakan padanya. Kadang-kadang dia menyatakan keraguannya dalam laporan-laporan tentang sebuah peristiwa, menyatakan skeptisismenya tentang klaim-klaim tertentu, menegaskan apa yang dia dengar tanpa dia sendiri mempercayainya, dan menolak riwayat-riwayat yang meragukan (misalnya, 2. 123; 4.195.2; 6.105.3; 7.37.3; 152.3). Dia juga memberikan versi-versi alternatif tentang peristiwa-peristiwa dalam lebih dari 125 tempat. Tambahan-tambahan di mana dia memberikan alternatif-alternatif meliputi tambahan-tambahan di mana ada laporan-laporan yang bertentangan dan di mana dia memberikan tanggapannya sendiri tentang sebuah peristiwa. Beberapa alternatif dikemukakan semata-mata untuk ditolak secara langsung (misalnya 3.9.2) namun yang lain diserahkan pada penilaian pembaca (seperti 2.146.1; 4.11.1; 8.94.1-4, 19). Penelitian historis dan arkeologis setelahnya menunjukkan bahwa dia lumayan akurat. Herodotus oleh karena itu berpandangan bahwa banyak laporan tentang peristiwa yang harus diperdebatkan, laporannya sendiri hanyalah sebuah penjelasan dan laporan orang lain harus dipertimbangkan. Pandangan-pandangan ini, tegas Denniston, membuat karyanya terbuka buat dikritisi.[8]

Herodotus barangkali juga memakai informasi lisan untuk menyusun perkataan-perkataan dalam *Histories*-nya. Dalam karya tersebut, kita bisa membedakan mana *oratio recta* (perkataan langsung) dan mana *oratio oblique* (perkataan tak langsung).[9] Yang pertama adalah rekonstruksinya sendiri terhadap peristiwa-peristiwa dan dipakai

untuk menyatakan tema-tema, sementara yang terakhir dipakai untuk mewakili intisari dari perkataan-perkataan langsung. Sebuah contoh perkataan langsung bisa ditemukan dalam perdebatan di jilid 3 antara Otanes, Megabyzus, dan Darius tentang bentuk-bentuk pemerintahan. Perdebatan ini jelas komposisi Herodotus sendiri, sebab ia merujuk pada pembagian Yunani masa itu terhadap bentuk-bentuk pemerintahan menjadi tiga tipe: demokrasi, oligarki, dan monarki.

Histories juga berisi lebih dari delapan puluh perujukan terhadap orakel (ramalan/petujuk dewa-dewa pada era Yunani kuno). Perujukan-perujukan tersebut terdiri dari satu baris sampai dua belas baris pada tiap-tiap pernyataan yang disampaikan kepada orang-orang Atena sebelum perang di Salamis (7.64). Jumlah perujukan terhadap orakel dalam karya tersebut barangkali membuat sejumlah pembaca modern menyimpulkan bahwa dia adalah seorang yang mempercayai takhayul. Misalnya, dia menulis dalam 8.77:

> "Kini saya tidak bisa mengingkari bahwa ada kebenaran dalam ramalan-ramalan, dan saya tak ingin meremehkan mereka jika mereka disampaikan dengan bahasa yang jelas.

Namun, dia tak begitu saja menerima orakel sabagai sesuatu yang pasti benar, sebab dia menunjukkan contoh-contoh di mana orakel tak bisa dipercaya, di mana beberapa orakel lebih bermutu ketimbang yang lain, dan di-mana para pembawa orakel telah disuap (misalnya, 1.46ff.; 2.152; 5.63; 6.66). Herodotus juga merujuk pada dua puluh empat inskripsi, separonya Yunani. Beberapa dia salahkan,

namun setidaknya satu, sebuah inskripsi di Piramid Agung di Cizah, dia parafrase berdasarkan ingatan (2.156.6). Pemakaiannya terhadap jenis-jenis bukti di atas, bersama banyak bukti material (seperti deskripsi tentang bangunan, jembatan, dan patung), menjadikan karyanya sumber informasi tak ternilai tentang dunia kuno.

Histories-nya Herodotus telah lama dipandang secara ambivalen. Ambivalensi ini tercermin dalam pernyataan Cicero bahwa dalam sejarah

> Setiap hal ditujukan sebagai sarana untuk memperoleh kebenaran, namun dalam puisi, sebagian besar hal ditujukan sebagai sarana untuk memperoleh kesenangan – meskipun dalam [karya] Herodotus, sang bapak sejarah ... ada dongeng yang tak terhitung jumlahnya.[10]

Ide-idenya banyak memengaruhi para sejarawan dunia kuno, namun gaya (*style*), dan bukan isi, *Histories*-nyalah yang mendatangkan pujian para penulis seperti Cicero dan Quintilian. Karya Herodotus tidak dianggap memenuhi harapan dan tujuan sejarawan untuk mengungkapkan kebenaran. Bagaimanapun, para sejarawan cenderung untuk tidak menulis tentang ular-ular yang terbang. Herodotus dianggap bias dan tidak bisa dipercaya. Thucydides, misalnya, tidak pernah menyebutkan nama Herodotus dalam *History of the Peloponnesian*-nya, namun karya tersebut menyampaikan pesan tersirat bahwa karya Herodotus tidak akan bertahan lantaran ia disusun untuk menyenangkan telinga (1.22.4). Thucydides mengklaim memiliki standar riset yang dianggap tidak ada dalam *Histories*. Ctesias dari Cnidus menyebut Herodotus pen-

dusta dan tukang dongeng dalam karyanya tentang Persia dan Perang Peloponnesia dan sejumlah selebaran untuk menentang Herodotus yang dibikin di masa akhir Kerajaan Roma. Dari sejumlah selebaran tersebut, satu-satunya yang masih bertahan adalah *On the Malice of Herodotus*-nya Plutarch. Dalam selebaran ini, Plutarch menyatakan bahwa Herodotus menyukai apa yang dianggap tidak bisa dipercaya oleh orang-orang Yunani.[11]

Karya Herodotus juga dipandang secara ambivalen di era Ranaisans. *Histories* lumayan pupuler sebab ada lima puluh empat edisi atau terjemahan dihasilkan di Eropa antara 1450 dan 1700, namun banyak skeptisisme muncul tentang keberadaan terjemahan-terjemahan tersebut. Reputasi Herodotus mulai pulih, tegas Momigliano, pada 1566 ketika Henri Estienne memberi pengantar buat *Histories* edisi bahasa Latin (1479) karya Lorenzo Valas dengan *Apologia pro Herodo*-nya.[12] *Apologia* juga disusun oleh Thomas Gale di London (1679), Grovinius di Leiden (1715), dan Wesseling di Amsterdam (1763). Estienne mengembangkan pembelaannya terhadap Herodotus dalam *Introduction au trailé de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes* (Jenewa, 1566). Meskipun reputasinya sangat terbuka untuk dipersoalkan di abad XVIII, lantaran arkeologi Mesir, Persia, dan Assyria menjadi lebih terkuak di abad XIX, orang-orang mulai beranggapan bahwa banyak dari 'kisah-kisahnya yang menakjubkan' memiliki dasar. Abad XX menunjukkan tumbuhnya penghargaan di kalangan para sarjana terhadap usaha Herodotus untuk menguak sebab-sebab dari peristiwa-peristiwa, pengakuannya tentang kemungkinan-untuk-salah (*fallibility*), dan ketrampil-

annya memikat pembaca. Seiring dengan peluncuran film *The English Patient* (1996) karya Michael Ondaatje, di mana Herodotus berkali-kali disebut, bahkan ada masanya di mana *Histories* menjadi buku yang dibaca di kafe-kafe *trendy*. []

Catatan

[1] J. A. S. Even, 'The Reputation of Herodotus', dalam, *Classical Journal*, 1968, 64(1): 11-17.

[2] Kutipan-kutipan jilid, bab, dan bagian sesuai dengan *Histories* edisi Loeb terjemahan A. D. Godley.

[3] W. K. Pritchett, *Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, Berkeley, CA: University of California Press, 1975, hal. 50-57. Lihat juga A. Momigliano, 'Greek Historiography', *History and Theory*, 1978, 17(1): 1-28.

[4] T. J. Luce, *The Greek Historians*, London: Routledge, 1997, hal. 57.

[5] *Ibid.*, hal. 10, 13, 20, 36.

[6] *Ibid.*, hal. 13.

[7] S. Cagnazzi, 'Tavola dei 28 Logoi di Erodoto', *Hermes*, 1975, 103(385): 62; K. H. Waters, *Herodotus the Historian: his Problems, Method, and Originality*, Sydney: Croom Helm, 1985; D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Phoenix suppl. vol. 23, Toronto, Toronto University Press, 1989, pengantar.

[8] J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford: Oxford University Press, 1934, hal. 23.

[9] J. E. Powell, *The History of Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

[10] *Laws*, 1.5. Lihat J. A. S. Evens, *Herodotus*, kesimpulan.

[11] Plutarch, 'On the Malice of Herodotus', *Plutarch's Moralia*, terj. L. Pearson dan F. H. Sandbach, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1970, vol. 11, hal. 9-129.

[12] A. Momigliano, 'The Place of Herodotus in the History of Historiography', dalam, *History*, 1958, 43(1): 1-13. Lihat pula P. Burke, 'A Survey of the Popularity of Ancient Historians', dalam, *History and Theory*, 1966, 5(1): 135-152.

Karya penting Herodotus

Herodotus: The Histories, 4 volume, terj. A. D. Godley, Loeb Classical Series, London: W. Heinemann, 1926. Bisa pula diakses di: http://www.persue.tufts.edu/Texts.html.

The Histories, terj. A. de Selincourt, revisi oleh A. R. Burn, Penguin Classic, Harmondsworth: Penguin, 1972.

Lihat pula

Gregory of Tours, Livy, Polybius, Protagoras (MP), Tacitus, Thucydides.

Sumber lanjutan

Brengston, H., *The Greeks and the Persians: the Defense of the West*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

Evans, J. A. S., *Herodotus*, Boston, MA: Twayne Publisher, 1985.

Fontenrose, J., *The Delphi Oracle*, Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

Fornara, C.W., *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Gould, J., *Herodotus*, New York: St Martin's Press, 1989.

Hornblower, S. (ed.), *Greek Historiography*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

How, W. dan Wells, J. A., *Commentary on Herodotus*, 2 volume, Oxford: Oxford University Press, 1928.

Hunter. V., *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Lateiner, D., *The Historical Method of Herodotus*, Phoenix suppl. vol. 23, Toronto, Toronto University Press, 1989.

Luce, T. J., *The Greek Historians*, London: Routledge, 1997.

Momigliano, A., *Studies in Historiography*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966.

The English Patient [rekaman video] arahan Anthony Minghella, Miramax Films, 1996.

Waters, K. H., *Herodotus the Historian: his Problems, Method, and Originality*, Sydney: Croom Helm, 1985.

Eric Hobsbawm

(1917-Sekarang)

Eric Ernest Hobsbawm, anak dari Leopold Percy Hobsbawm dan Nelly Grün, dididik di Vienna dan Berlin sebelum pindah ke Inggris pada 1932. Dia melanjutkan di St. Marylebone Grammar School dan di King's College, Cambridge, tempat dia meraih BA dan Ph.D-nya. Dia menghabiskan sebagian besar karier akademiknya di Birkbeck College, London.[1] Hobsbawm telah menulis banyak sekali karya tentang beragam tema politik dan sejarah, namun dia paling dikenal lantaran sejarah 'kemenangan dan perubahan kapitalisme'-nya, diawali oleh 'revolusi ganda' (revolusi industri pertama di Britania dan revolusi politik Prancis) dan diakhiri oleh kejatuhan rezim komunis di banyak sekali tempat pada 1980-an dan 1990-an (*The Age of*

Revolution: Europe 1789-1848, 1962; *Industry and Empire: an Economic History since 1750*, 1968; *The Age of Capital 1848-1875*, 1975; *The Age of Empire 1875-1914*, 1987; dan *The Age of Extremes: the Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994).

Menurut Hobsbawm, masa 'revolusi ganda' antara 1780 dan 1848 memperlihatkan:

> Kemenangan/keberhasilan bukan 'industri' belaka, namun industri *kapitalis*; bukan kebebasan dan kesetaraan secara umum, namun masyarakat *liberal 'borjuis'* atau *kelas menengah*; bukan 'ekonomi modern' atau 'negara modern', namun ekonomi dan negara-negara di belahan dunia tertentu (Eropa dan sebagian kecil Amerika Utara), yang pusatnya adalah negara-negara tetangga dan saingan Britania Raya dan Prancis. (*The Age of Revolution*, hal. 1)

Britania memimpin misi melalui ilmu dan teknologi dan struktur sosial yang ada semaksimal mungkin telah diarahkan pada produksi (*ibid.*, hal. 28). Di sana, pertanian, telah dikuasai pasar, manufaktur telah menyebar ke seluruh bagian negeri dan 'keuntungan pribadi dan pertumbuhan ekonomi telah menjadi tujuan penting kebijakan pemerintah' (*ibid.*, hal. 31). Para tuan tanah dengan jumlah yang relatif sedikit memiliki banyak tanah dan menggunakan para petani-petani penyewa untuk mengolah tanah milik mereka. Para petani penyewa menghasilkan bahan pangan untuk dijual di pasar-pasar kota yang tengah tumbuh. Para petani yang tidak bisa mendapatkan kerja di ladang yang terus meningkat jumlahnya menjadi para pekerja gajian yang berpindah-pindah di sektor ekonomi non-pertanian (*ibid.*, bab 8). Pada awalnya mereka bekerja kepada para pedagang kota di rumah atau toko-toko. Namun,

teknologi baru dan perkembangan pasar domestik dan ekspor segera membuat banyak orang bekerja di bawah kondisi mengerikan di pabrik-pabrik. Revolusi industri ini, tegas Hobsbawm, menimbulkan keburukan kerja dan memaksa proletariat industri yang terus tumbuh untuk memilih satu di antara tiga pilihan: berusaha bergabung dan mengikuti aturan dan perintah kelas menengah, menerima dengan ikhlas nasib mereka dalam kehidupan, atau memberontak. Dan demikianlah nasib mereka hingga pendirian bahwa 'pemberontakan bukan hanya mungkin, namun harus' dan 'tidak ada sesuatu pun yang tak bisa diubah', tegasnya, memunculkan gerakan-gerakan buruh dan sosialis, dan revolusi-revolusi di Prancis, Austria, Prussia, Hungaria, Bohemia, dan beberapa bagian Italia pada 1848 (*ibid.*, hal. 204). Namun, revolusi-revolusi ini tak berhasil, lantaran para pekerja kurang memiliki organisasi, kematangan, dan barangkali yang terpenting, memberi alternatif politik' (*The Age of Capital*, hal. 21).

Ini lebih merupakan periode kemenangan kalangan borjuis liberal (1848-1875), sebab, selama periode ini, revolusi-revolusi meredakan ketidakpuasan eksplosif kalangan miskin dan mengukuhkan hegemoni ekonomi, budaya, dan kelembagaan (*The Age of Empire*, hal. 9). Hegemoni itu, dalam pandangan Hobsbawm, dikukuhkan lewat revolusi industri (Britania) dan sekaligus revolusi politik (Prancis). Menurutnya, Revolusi Prancis dimungkinkan terutama oleh konsensus ide-ide umum di kalangan borjuis. Mereka berjuang dalam rangka melawan hirarki para bangsawan dan kekuatan politik gereja Katolik Roma dan dalam rangka membentuk sebuah 'negara sekuler yang menjunjung tinggi ke-

bebasan sipil, menjamin usaha pribadi, dan yang diperintah oleh para pembayar pajak dan pemilik barang-barang milik' (*The Age of Revolution*, hal. 59; lihat pula *Echoes of the Marseillaise*, 1990). 'Revolusi ganda' tersebut oleh karena itu menandai kemenangan global kapitalisme di sebuah 'jaman kapital' (1848-1870-an):

> kemenangan sebuah masyarakat yang berpendirian bahwa pertumbuhan ekonomi bertumpu pada usaha privat yang kompetitif... Sebuah ekonomi yang kokoh, dan oleh kerena itu berdasar secara alamiah pada pondasi kokoh sebuah borjuasi yang terdiri dari mereka yang energi, peran, dan intelejensinya telah menempatkan dan memantapkan mereka di dalamya, akan – dipercaya – tidak hanya menciptakan sebuah dunia di mana kelimpahan material terdistribusi secara pantas, namun juga dunia di mana kesempatan, rasio, dan pencerahan terus berkembang, ilmu dan kesenian bergerak maju, singkatnya sebuah dunia di mana kemajuan moral dan material berakselerasi dan berkelanjutan ... Institusi-institusi dunia akan secara bertahap menyerupai model internasional 'negara-bangsa' berwilayah jelas dengan konstitusi yang menjamin kepemilikan dan hak-hak sipil, majelis-majelis perwakilan yang dipilih, pemerintah yang bertanggung-jawab kepada majelis-majelis tersebut, dan partisipasi politik dalam batas-batas tertentu yang akan menjamin tatanan sosial borjuis dan mencegah penggulingannya. (*The Age of Capital*, hal. 1)

Sejarah abad XIX oleh karena itu berat sebelah oleh revolusi industri. Namun, pada awal depresi 1870-an, yang menandai munculnya 'jaman kerajaan' (*the 'age of empire'*) (1875-1914), menjadi jelas bahwa dunia yang dibentuk dan diperuntukkan buat borjuasi liberal tidak menjadi pola permanen dunia industri modern (*The Age of Empire*, hal.

11). Secara politik, berakhirnya jaman liberal dibarengi oleh kesadaran bahwa kerajaan dan borjuasi hirarkis tak bisa lagi berbicara atas nama 'kelas-kelas bawah' atau bersandar pada dukungan mereka. 'Kelas-kelas bawah' mulai berbicara atas nama mereka sendiri dalam kelompok-kelompok kelas pekerja dan gerakan-gerakan yang secara umum berorientasi sosialis. Jaman ini juga ditandai oleh munculnya ide 'bangsa' dan 'nasionalisme' (*The Age of Empire*, bab 6; lihat juga *Nations and Nationalism since 1780*). Ia kemudian ditandai oleh peralihan dari usaha privat kompetitif tanpa batas, monopoli industri Britania, bisnis berukuran sedang dan kecil, dan campur tangan pemerintah terhadap praktik bisnis, menuju korporasi besar, produksi dan konsumsi besar-besaran, intervensi pemerintah, imperialisme – dikotomi antara negeri-negeri 'maju' dominan dan negeri-negeri 'berkembang' terdominasi – dan kompetisi internasional sengit di antara kekuatan-kekuatan ekonomi nasional yang tengah bersaing seperti Britania, Jerman, dan Amerika Serikat.

Persaingan-persaingan ini memuncak menjadi Perang Dunia I, malapetaka global pertama di 'jaman ekstrem' (*the 'age of extremes'*) (1914-1991). Abad XX yang 'pendek', menurut Hobsbawm, bisa dibagi menjadi tiga jaman: 'jaman malapetaka' (*the 'age of catastrophe'*) (1914 - akhir 1940-an), 'jaman keemasan/kejayaan' (*the 'golden age'*) (akhir 1940-an - 1973), dan 'kemerosotan' (*'the landslide'*) (1973-1991). 'Jaman malapetaka' adalah sebutan yang tepat. Pada periode antara 1914 dan akhir 1940-an dunia diguncang oleh dua perang 'total', pemberontakan dan revolusi yang membuat berkuasanya sebuah sistem yang dianggap sebagai

alternatif bagi masyarakat kapitalis dan borjuis, runtuhnya kerajaan-kerajaan kolonial, dan krisis ekonomi dunia. Namun tentang bagaimana 'jaman keemasan' muncul dari reruntuhan Eropa, kata Hobsbawm, masih harus diterangkan oleh para sejarawan. Yang jelas perubahan sosial, ekonomi, budaya, dan ekonomi yang dibawanya adalah 'yang paling cepat dan paling penting dalam rekor sejarah' (*Age of Extremes*, hal. 8). Namun, di awal 1970-an, dunia berjuang menghadapi pengangguran besar-besaran, kemunduran siklis, kesenjangan yang semakin besar antara si miskin dan si kaya, dan ambruknya banyak negeri sosialis.

Pada 'jaman ekstrem', empat hal muncul. *Pertama*, ada restrukturisasi ide dan praktik kapitalisme, yang membuatnya berhasil menghadapi tantangan komunisme dan fasisme. Sejalan dengan pandangan ini, Hobsbawm menggambarkan Revolusi Rusia sebagai panggilan yang membangunkan negeri-negeri kapitalis dari tidur mereka:

> Sebagaimana kini kita sadari, kekuatan tantangan sosialis global terhadap kapitalisme ada pada kelemahan kapitalisme sendiri. Tanpa ambruknya masyarakat borjuis abad XX pada Jaman Malapetaka, tak mungkin ada Revolusi Oktober dan Uni Soviet. (*Ages of Extremes*, hal. 8; lihat juga 'The Present as History', dalam *Our History*, hal. 237)

Revolusi Rusia, dan fasisme, memaksa kapitalisme untuk merebut basis sosial yang luas dan menegaskan janji-janji ekonominya (*Age of Extremes*, bab 4, 5, 9).

Kedua, dunia tak lagi erosentris. Kekuatan negeri-negeri Eropa memudar ketika ide-ide dan industri-industri meluas ke seantero dunia. Perubahan ini tampak pada meluasnya

cakupan rentetan Jaman... (*Age of ...series*). Jika *The Age of Revolution* memusatkan diri terutama pada perkembangan-perkembangan di Britania dan Prancis, maka *Age of Extremes* mencakup perkembangan-perkembangan di seluruh dunia. *Ketiga*, ia ditandai oleh munculnya aktivitas-aktivitas lintas-bangsa. Terobosan-terobosan dalam komunikasi dan transportasi membikin dunia 'lebih sebagai unit kegiatan tunggal'. *Keempat*, ia ditandai oleh gagalnya 'proyek Pencerahan' ('Enlightenment project'): pengukuhan sebuah sistem universal tentang standar-standar moral (*ibid.*, hal. 13-15; 'Barbarisme: a User's Guide', dalam *On History*, hal. 254).

Perkembangan abad XX-lah yang paling disayangkan oleh Hobsbawm. Orang-orang yang tak lagi memiliki tuntunan sosial untuk bertindak, tegas, melakukan 'hal-hal yang tak bisa dibicarakan'. Para intelektual barangkali menegaskan bahwa proyek Pencerahan tak lain adalah aspirasi elite laki-laki kulit putih yang ditulis besar-besar, namun menurut Hobsbawm ia adalah 'satu-satunya pondasi bagi seluruh aspirasi untuk membentuk masyarakat yang sesuai buat seluruh manusia yang hidup di mana saja di dunia dan bagi penegasan dan pembelaan hak-hak kemanusiaan mereka sebagai individu-individu'. Buang pondasi itu dan kita beri manusia 'kesempatan memasuki surga erotis tempat segala hal diperbolehkan ('Barbarisme: a User's Guide', dalam *On History*, hal. 254). Itu, tegas Hobsbawm, telah cukup tergambar dalam banyak kekejaman yang terjadi di abad XX. Beberapa sejarawan barangkali merasa bahwa hal-hal tersebut bukan bagian studi mereka. Hobsbawm pun menyatakan bahwa dia dulu merasakan hal yang sama:

> Saya dulu berpikir bahwa profesi sejarah, tak seperti, katakanlah, profesi fisika nuklir, setidaknya tidak berbahaya. Kini saya tahu bahwa ia bisa berbahaya. Telaah-telaah kita bisa menjelma menjadi pabrik-pabrik bom sebagaimana workshop-workshop di mana di dalamnya IRA [gerakan pembebasan Irlandia Utara] telah belajar untuk mengubah pupuk kimia menjadi bahan peledak. ('Outside and Inside History', dalam *On History*, hal. 5; lihat pula 'Identity History is Not Enough', dalam *ibid.*, hal. 277)

Sejarah bisa berbahaya lantaran masa lalu bisa dipakai untuk melegitimasi tindakan-tindakan. Ia bisa menjadi 'pupuk' buat ideologi nasionalis, etnis, atau fundamentalis. Dan jika tidak ada masa lalu yang cocok, maka masa lalu yang cocok bisa dibikin (lihat 'Introduction' dalam *The Invention of Tradition*, hal. 1-14). Untuk mencegah itu, para sejarawan harus mempertahankan supremasi bukti ('kebenaran') dan bertanggungjawab untuk mengkritisi penyalahgunaan politis-ideologis terhadap sejarah. Menurut Hobsbawm, ini meliputi keteguhan pada pendirian bahwa sejarawan mampu membedakan antara fakta dan fiksi, antara statemen-statemen yang berdasar pada bukti dan statemen-statemen yang tidak (*On History*, hal. viii, 6, 271-272). Ini tak berarti bahwa para sejarawan harus berdiri di luar objek studi mereka sebagai para pengamat yang objektif. Seluruh sejarawan, tegas Hobsbawm, 'diliputi oleh asumsi-asumsi jaman dan tempat mereka' (*ibid.*, hal. 276). Namun untuk layak menyandang gelar 'sejarawan', mereka harus menjadikan asumsi-asumsi mereka sasaran pemeriksaan kritis. Meskipun Hobsbawm mengatakan bahwa

ini adalah soal-soal penting, dia tidak menjelaskan mereka secara lebih rinci.

Namun, dia mempraktikkan apa yang dia ajarkan. Dalam pengantar *Age of Extremes*. Misalnya, dia menceritakan perjuangannya untuk menulis secara historis pengalaman-pengalaman yang dia alami secara personal (lihat pula 'The Present as History', dalam *On History*, hal. 228-240). Namun dia tidak menolak untuk mengemukakan pendapatnya. Sejumlah pengulas telah menyatakan bahwa anekdot-anekdot personal Hobsbawm membuat *Age of Extremes* menarik buat dibaca.[2] Dia juga tidak sungkan untuk mengungkapkan pada kita penilaian dia. Sangat jelas, misalnya, bahwa dia sangat bersimpati pada pekerja miskin dan proletariat industri. Perhatikan, misalnya, kutipan dari pengantar *The Age of Capital* ini:

> Penulis buku ini tak bisa menyembunyikan sebuah kebencian, mungkin sebuah perasaan jijik, terhadap jaman yang diliputnya [buku ini], meskipun orang meredakan dengan menyanjung capaian materialnya yang luar biasa atau berupaya memahami bahkan apa yang dia benci... Simpatinya [penulis] teruntuk mereka yang kurang didengar seabad yang lalu. (hal. 5)

Komitmen Hobsbawm tehadap mereka 'yang kurang didengar' tampak jelas dalam sebagian besar buku yang dia tulis tentang bentuk-bentuk pemberontakan dan gerakan sosial: *Labour's Turning Point* (1948), *Primitive Rebels* (1959), *Labouring Men* (1964), *Captain Swing* (ditulis bareng G. Rudé, 1969), *Bandits* (1969), *Revolutionaries* (1973), *Worlds of Labour* (1984), dan *The Jazz Scene* (aslinya terbit dengan nama

samaran F. Newton, 1959).[3] Namun dia juga tidak tergoda untuk meromantisir pemberontakan kelas pekerja.[4] Dalam karya yang dia tulis bersama George Rudé tentang Kerusuhan Swing Inggris 1830, misalnya, kita tidak bisa mengelak dari fakta bahwa sebagian pekerja terlibat kampanye keji pelanggaran, pembakaran, dan teror rural (*Captain Swing*, hal. 11). Dia juga tidak berpandangan bahwa tindakan-tindakan mereka tersebut sama dengan politik-politik revolusioner. Dalam *Primitive Rebels*, misalnya, dia menyatakan bahwa banyak bentuk gerakan sosial di abad XIX dan XX bersifat reformis ketimbang revolusioner. Gerakan-gerakan sosial tersebut ingin memulihkan nilai-nilai dan praktik-praktik masa lalu (sebagaimana mereka adanya atau sebagaimana gerakan-gerakan sosial tersebut 'mengingat' mereka), bukan membentuk sebuah masyarakat baru. Dia menulis tentang perbanditan sosial 'ala Robin Hood', misalnya:

> [Ia] sedikit lebih dari protes petani endemik melawan penindasan dan kemiskinan: sebuah seruan balas dendam terhadap si kaya dan para penindas, sebuah impian samar untuk mengekang mereka, sebuah pembenaran terhadap kesalahan-kesalahan individual. Ambisinya sederhana: sebuah dunia tradisional di mana manusia diperlakukan secara adil, bukan sebuah dunia baru dan sempurna... Perbanditan sosial nyaris tak memiliki organisasi atau ideologi, dan sepenuhnya tak memenuhi standar gerakan-gerakan sosial modern. (*Primitive Rebels*, hal. 3)

Hobsbawm juga kritis terhadap penulis yang mengilhaminya untuk menulis sejarah-sejarah tersebut: Marx. Hobsbawm bukan seorang fanatik Marxis. Dia tak ragu-

ragu untuk menghindari apa yang dia rasa kadaluwarsa dan salah pada Marx dan pemikiran Marxis.[5] Hobsbawm percaya bahwa visi sejarah materialis Marx memberi pedoman terbaik buat transformasi-transformasi dunia sejak Abad Tengah ('Preface', dalam *On History*, hal. ix). Namun dia juga percaya bahwa sejarah Marxis tak seharusnya dipisahkan dari riset dan pemikiran sejarah selainnya. Baginya, Marx adalah titik tolak dalam riset, bukan titik sampai ('What do Historians Owe to Karl Marx?', dalam *On History*, hal. 141-156).

Komitmen kuat Hobsbawm tidak seharusnya dihubungkan dengan siapa pun. Namun Hobsbawm tidak menulis semata-mata buat para mualaf [mereka yang hanya taklid, dan biasanya fanatik].[6] Sebaliknya, dia tampak lebih menyukai para pembaca yang percaya bahwa sejarah adalah objek yang layak dipersoalkan. []

Catatan

[1] P. Keuneman, 'Eric Hobsbawm: a Cambridge Profile 1939', dalam R. Samuel dan G. Stedman Jones (ed.), *Culture, Ideology, Politics: Essays for Eric Hobsbawm*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, hal. 366-368.

[2] Lihat, misalnya, R. McKibbin, 'Capitalism out of Control: Review of *Age of Extremes*', dalam, *Times Literary Supplement*, 28 Oktober 1994, 4778: 4-6; dan T. Judt, 'Downhill All the Way: Review of *Age of Extremes*', dalam, *New York Review of Books*, 25 Mei 1995, 42(9): 20-5.

[3] Tentang detail tulisan-tulisannya mengenai bentuk-bentuk pemberontakan dan gerakan sosial, lihat K. McClelland, 'Bibliography of the Writings of Eric Hobsbawm', dalam Samuel dan Stedman Jones (ed.), *Culture, Ideology, and Politics*, hal. 332-363.

[4] E. D. Genovese, 'The Politics of Class Struggle in the History of Society: an Appraisal of Work of Eric Hobsbawm', dalam P.

Thane, G. Crossick, dan R. Floud (ed.), *The Power of the Past: Essays for Eric Hobsbawm*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, hal. 18-19.

[5] *Ibid.*, hal. 17.

[6] Review of On History, dalam, *The Economist*, 19 Juli 1997, 344: 10.

Karya penting Hobsbawm

(ed.) *Labour's Turning Point, 1880-1900: Extracts from Contemporary Sources*, London: Lawrence & Wishart, 1948.

The Jazz Scene, aslinya terbit dengan nama samaran F. Newton pada 1959, London: Michael Joseph, 1993.

Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Manchester: Manchester University Press, 1959.

The Age of Revolution, Europe 1789-1848, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962.

Labouring Men: Studies in the History of Labour, London: Weidenfeld & Nicolson, 1964.

Industry and Empire: an Economic History of Britain since 1750, London: Weidenfeld & Nicolson, 1968.

Bandits, London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

(bersama R. Rudé) *Captain Swing*, Old Woking, Surrey: Lawrence & Wishart, 1969.

Revolutionaries: Contemporary Essays, London: London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.

The Age of Capital, 1848-1875, London: Weidenfeld & Nicolson, 1975.

(bersama T. Ranger) (ed.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Worlds of Labour: Further Studies in the History of Labour, London: Weidenfeld & Nicolson, 1984.

The Age of Empire, 1875-1914, London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.

Echoes of Marseillaise: Two centuries Look Back on The French Revolution, London: Verso, 1990.

Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, edisi revisi, 1992.

Age of Extremes: the Short Twentieth Century, 1914-1991, London: Michael Joseph, 1994.

On History, London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

(ed.) *The Communist Manifesto*, by K. Marx and Engels, London: Verso, 1998.

Lihat pula

Marx, Moody, Thompson.

Sumber lanjutan

Campbell, J., 'Towards the Great Decision: Review of *The Age of Empire*, dalam, *Times Literary Supplement*, 21 Februari 1988, 4428: 153.

Cronin, J., 'Creating a Marxist Historiography: the Contribution of Hobsbawm', dalam, *Radical History Review*, 1979, 19: 87-109.

Genovese, E. D., 'The Squandered Century: Review of *The Age of Extremes*', dalam, *New Republic*, 17 April 1995, 212: 38-43.

Hampson, N., 'All for the Better? Review of *Echoes of Marseillaise*', dalam, *Times Literary Supplement*, 15 Juni 1990, 4550: 637.

Judt, T., 'Downhill All the Way: Review of *Age of Extremes*', dalam, *New York Review of Books*, 25 Mei 1995, 42(9): 20-5.

Landes, D., 'The Ubiquitous Bourgeoisie: Review of *The Age of Capital*, dalam, *Times Literary Supplement*, 4 Juni 1976, 3873: 662-664.

McKibbin, R., 'Capitalism out of Control: Review of *Age of Extremes*', dalam, *Times Literary Supplement*, 28 Oktober 1994, 4778: 4-6.

Mingay, G. E., 'Review of *Captain Swing*', dalam *English Historical Review*, 1970, 85(337): 810.

Samuel, R. dan Stedman Jones, G. (ed.), *Culture, Ideology, Politics: Essays for Eric Hobsbawm*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Smith, P., 'No Vulgar Marxist: Review of *On History*', dalam *Times Literary Supplement*, 27 Juni 1997, 4917: 31.

Thane, P., Crossick, G., dan Floud, R. (ed.), *The Power of the Past: Essays for Eric Hobsbawm*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Thane, P. dan Lunbeck, E., 'Interview with Eric Hobsbawm', dalam H. Abelove, B. Backmar, P. Dimock, dan J. Schneer

(ed.), *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1983, hal. 29-46.

Weber, E., 'What Rough Beast?', dalam, *Critical Review*, 1996, 10(2): 285-298.

Wrigley, C. (1984) 'Eric Hobsbawm: an Appreciation', dalam, *Bulletin of the Society for the Study of Labour History*, 1984, 48(1): 2.

Ibnu Khaldun

(1332-1406)

Sebagian orang telah mengenal Ibnu Khaldun. Mereka menganggapnya sebagai 'filsuf dan sejarawan terbesar yang pernah dihasilkan oleh Islam dan salah seorang dari para sejarawan paling terkenal di sepanjang masa'. Karya utamanya – *Muqaddimah* – merupakan karya terbesar dalam jenisnya yang belum pernah dihasilkan oleh akal budi mana pun di tempat dan jaman mana pun'.[1] Pernyataan-pernyataan tersebut memiliki dasar, lantaran dalam *Muqaddimah* kita menemukan eksplorasi sistematis paling awal tentang natur sejarah.

'Abd ar-Rahman Abu Zayd Muhammad ibnu Khaldun lahir di Tunis (kini ibu kota Tunisia) pada 1 Ramadhan 732 (27 Mei 1332). Leluhurnya merupakan orang terkemuka

di Spanyol Moor selama berabad-abad sebelum menyeberang ke Afrika Barat-laut setelah jatuhnya Seville kepada Raja Kristen Ferdinand III pada 1248. Ayah Ibnu Khaldun membekali puteranya dengan pengetahuan yang didasarkan pada al-Qur'an, Hadits, dan literatur Arab. Ibnu Khaldun juga diajar oleh Abelli, seorang filsuf dan pensyarah penting karya-karya Ibnu Rusyd dan Ibnu Sina.

Ibnu Khaldun memiliki karir yang luar biasa. Setelah tujuh tahun melayani masyarakat di Tunis, dia pindah ke Fez, Maroko, di mana dia menjadi sekretaris Sultan Abu 'Inan. Hanya saja, dia tidak lama menduduki posisi ini karena dituduh membebaskan seorang pangeran yang ditahan. Dia dijebloskan ke penjara pada Februari 1357 dan hanya dibebaskan setelah Abu 'Inan berpulang pada 1358. Ibnu Khaldun dipanggil kembali untuk menjabat oleh Wazir al-Hassan namun, lantaran khawatir dengan keselamatannya, dia pindah ke Granada, Spanyol. Di sana dia mendapatkan sambutan hangat, dan pada 1364 dipercaya untuk menjalankan misi perdamaian ke Pedro, si Penguasa Lalim. Tidak lama setelah itu dia kembali ke Afrika untuk menjadi staf perdana menteri Abu 'Abdallah. Setelah masalah-masalah politik kenegaraan, selanjutnya dia dan keluarganya mengungsi ke desa berbenteng, Qul-at Ibn Salamah di daerah Oran (di Algeria). Di sana Ibnu Khaldun mulai menulis *Kitab al-'Ibar* atau 'Sejarah Dunia'. Dia terus menulis usai dia pindah ke Kairo dan diberi posisi akademik dan jabatan sebagai hakim, sebuah jabatan yang darinya dia dipecat dan diangkat lagi tak kurang dari lima kali. Kemudian, Ibnu Khaldun meninggalkan Mesir untuk sebuah ekspedisi ke Damaskus, yang sedang diserang oleh

pasukan Timur Leng. Ibnu Khaldun berhasil menemui Timur Leng dan mencatat pembicaraan mereka. Dia kembali ke Mesir pada 1401 dan meninggal pada 25 Ramadhan 808 (17 Maret 1406).

Meskipun Ibnu Khaldun hanya menyebutkan *Kitab al-'Ibar* dalam *Ta'rif* atau 'otobiografi'-nya, temannya Ibnu al-Kahib mencatat bahwa dia juga menulis komentar atas *Burdah* (syair-syair pujian buat Muhammad SAW)-nya al-Busiri dan puisi Ibnu al-Kahib sendiri tentang hukum, ikhtisar sebagian besar tulisan Ibnu Rusyd dan *al-Muhassal*-nya Fakhr ad-Din ar-Razi, dan risalah tentang logika dan aritmetika. Dari semuanya, hanya ikhtisar *al-Muhassal* yang tersisa.[2]

Kitab al-'Ibar terdiri dari tiga jilid: jilid pertama membahas tentang natur sejarah dan masyarakat, jilid kedua tentang sejarah orang-orang Arab, dan jilid ketiga tentang sejarah orang-orang Barbar. Dalam prakata jilid pertama, *Muqaddimah* atau 'Pendahuluan', Ibnu Khaldun menyatakan sebagai berikut:

> Saya memilih metode yang cemerlang dan orisinil. Dalam buku ini, saya menjelaskan tentang peradaban, tentang urbanisasi, dan tentang karakteristik penting pengaturan masyarakat manusia, dengan sebuah cara yang menjelaskan pada pembaca hal-hal sebagaimana adanya. ... Sebagai hasilnya, dia akan berhenti bertaklid pada tradisi. (I: 11)[3]

Prestasi-prestasi Ibnu Khaldun jelas membanggakan. Barangkali hal itu sudah sepantasnya, sebab, tak seperti karya-karya sejarah lain semasanya, *Muqaddimah* tidak disusun untuk 'menggerakkan hati atau memikat pem-

baca', 'mendakwahi atau meyakinkan', atau untuk 'melayani kekuasaan dan pemerintah mana pun' (I: 78, 79). Karya-karya lain, tegasnya, didasarkan pada 'pemihakan terhadap pandangan dan aliran', 'informasi para penyampai', 'asumsi-asumsi tak berdasar tentang kebenaran sesuatu', dan 'pujian berlebihan kepada sosok penting dan terkemuka' (I: 9-71). Juga tidak ada pengurangan terhadap peristiwa-peristiwa khayalan dalam tulisan para sejarawan yang ingin menghasilkan karya-karya literer besar. Misalnya, dia berkomentar tentang munculnya jin dalam banyak kisah sejarah:

> Para jin dikenal tidak memiliki bentuk dan wadak yang jelas. Mereka bisa berbentuk apa pun. Kisah tentang banyaknya kepala yang dia miliki dibuat untuk melukiskan kekurang-ajaran dan keburukan. Kisah tersebut tak dimaksudkan untuk diterima secara harfiah. (I: 73)

Ibnu Khaldun bukan orang pertama yang mempersoalkan peran yang ajaib dan khayali (*the fantastic*) dalam sejarah, namun dia lebih maju ketimbang para pendahulunya dalam menjelaskan -lewat ketertarikannya pada ide-ide ekonomi, geografi, demografi, dan strategi militer-, mengapa banyak catatan sejarah tak memadai. Misalnya, ketika mengkritik klaim bahwa Musa kekuatannya sama dengan kekuatan pasukan Israel yang berjumlah 600.000 orang, Ibnu Khaldun menyatakan, pertama, bahwa negeri sekecil Israel tak bisa menghidupi pasukan sebesar itu; kedua, bahwa pasukan sebesar itu sulit buat dikendalikan di medan pertempuran; dan terakhir, bahwa secara demo-

grafis tak mungkin bagi pasukan sebesar itu untuk ditempatkan secara bagus. (I: 16-18)

Ibnu Khaldun juga beranggapan bahwa para sejarawan yang hanya menyamai capaian para pendahulunya adalah para sejarawan yang membosankan dan penghasil karya dangkal. Dia menulis:

> Mereka [mengabaikan] perubahan keadaan dan kebiasaan bangsa dan ras yang ditimbulkan oleh perubahan masa. Akibatnya, mereka [menyajikan] informasi sejarah tentang dinasti dan peristiwa dari masa awal sebagai wadah tanpa isi, pedang tanpa sarung pedang, sebagai pengetahuan yang harus dianggap membodohi, lantaran tak diketahui mana yang bualan dan mana yang sebenarnya. (I: 9)

Para sejarawan ini, tegas Ibnu Khaldun, telah lalai untuk 'memerhatikan tujuan historiografi' (I: 63). Tujuan itu, menurutnya, adalah menemukan 'makna terdalam' peristiwa sejarah. Hal ini mencakup:

> Pemikiran dan upaya untuk menemukan kebenaran, penjelasan subtil terhadap sebab-sebab dan asal-usul perkara-perkara yang ada, pengetahuan mendalam tentang bagaimana dan mengapa peristiwa-peristiwa terjadi. Sejarah, oleh karena itu, berurat-akar pada filsafat. Ia pantas dianggap sebagai sebuah cabang filsafat. (I: 6)

Untuk menemukan kebenaran, para sejarawan harus memerhatikan kondisi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan fisik yang membentuk *'umran* atau peradaban (I: 11). Ketika mereka melihat peradaban dengan cara ini, sejarah tidak lagi menjadi cabang retorika namun menjadi cabang ilmu yang berakar pada filsafat. Ia adalah ilmu, tegas Ibnu Khaldun,

sebab ia memenuhi tiga persyaratan ilmu yang telah ditetapkan oleh para pemikir Muslim sebelumnya: ia memiliki obyek (*mawdu'*)-nya sendiri, masyarakat manusia, masalah-masalah (*masa'il*)-nya sendiri, problem-problem yang muncul dari peristiwa-peristiwa sejarah, dan tujuan (*ghayah*)-nya sendiri, menemukan 'makna terdalam' peristiwa-peristiwa.[4]

Setelah menegaskan tujuannya untuk menulis sejarah sebagai pedang sekaligus sarungnya, Ibnu Khaldun mulai mengeksplorasi karakteristik-kerakteristik peradaban secara umum dan dalam konteks sejarah Maghrib abad pertengahan (wilayah Afrika Utara yang berbatasan dengan Laut Mediterania). Dia memulai dengan menganalisis pengaruh lingkungan fisik terhadap peristiwa-peristiwa. Ia diikuti dengan pendeskripsian terhadap natur sosial orang-orang, karakteristik pengorganisasian masyarakat primitif dan kaitannya dengan bentuk-bentuk masyarakat yang lebih maju. Dalam melihat masyarakat, Ibnu Khaldun memusatkan perhatiannya pada sifat kepemimpinan dan pemerintahan, bagaimana masyarakat primitif berkembang menjadi masyarakat yang lebih maju dan canggih dan bagaimana kemudian ia kolaps. Ide-idenya tentang natur masyarakat dan perubahan masyarakat tergambar jelas dalam deskripsinya tentang Maghrib abad pertengahan. Dalam deskripsinya ini dia membedakan antara *'umran badawi* (kehidupan Badui atau nomaden) dan *'umran hadari* (kehidupan menetap urban). Konsep ini, jelas Mahdi, harus dipahami sebagai tahapan-tahapan dalam sebuah siklus di mana peradaban berkembang dan kolaps.[5] Demikianlah, pembedaan Ibnu Khaldun antara dua peradaban

tersebut persis sekali dengan pembedaan antara masyarakat 'keras' dan masyarakat 'lunak' dalam karya-karya klasik seperti sejarahnya Herodotus dan Livy. Menurut Ibnu Khaldun, *'umran badawi* adalah tahap pertama dalam perkembangan peradaban dan dasar dari *'umran hadari* (I: 235). Dalam *'umran badawi*, Ibnu Khaldun selanjutnya membedakan antara para pengembara gurun yang mengendarai onta, kelompok-kelompok semi-nomaden, dan para petani yang menetap. Dalam *'umran hadari*, dia membedakan antara mereka yang hidup di dekat kota dan mereka yang hidup di kota. Kelompok-kelompok yang berbeda ini mencerminkan tahap-tahap perkembangan yang berbeda (I: 251, 274, 297, 287).

Dalam pandangan Ibnu Khaldun, budaya dan kemegahan adalah tujuan/sasaran tertinggi *'umran hadari*, namun keduanya juga menandai kemerosotannya:

> Ketika peradaban mencapai tujuan itu, ia mengarah kepada korupsi dan mulai menjadi uzur, sebagaimana yang terjadi dalam kehidupan alamiah makhluk hidup. (II: 296)

Namun, tidak seperti makhluk-makhluk hidup, *'umran hadari* tidak 'punah' lantaran sebab-sebab yang alamiah. Lebih tepatnya, ia dihancurkan oleh orang-orang yang berkarakteristik *'umran badawi*. Para penakluk ini membangun dasar-dasar negara baru dengan banyak karakteristik negara lama, dan oleh karena itu bergerak menuju *'umran hadari*. Orang-orang ini, pada gilirannya, cenderung untuk korup, dan oleh karena itu takluk/kolaps.

Penggerak utama siklus ini adalah *'asabiya*. *'Asabiya* hanya eksis dalam konteks *'umran badawi*. Munculnya *'umr-*

an hadari menghilangkan *'asabiya* dan oleh karena itu menenggelamkan negara. Sebenarnya setiap orang yang telah mengulas tentang Ibnu Khaldun memiliki tafsir masing-masing tentang *'asabiya*. Ia telah secara beragam didefinisikan sebagai 'ruh negara', 'daya hidup masyarakat', 'patriotisme', 'kesadaran nasional', 'ruh masyarakat', 'solidaritas masyarakat', 'kohesi kelompok', 'kehendak umum', 'perasaan kelompok', 'protoplasma dasar darinya semua badan politik dan badan masyarakat tumbuh', 'kebangsawanan', 'struktur aristokratik masyarakat', 'solidaritas dalam pertempuran', 'sikap suka berperang', 'pertalian darah', 'solidaritas keturunan dari pihak laki-laki', '*virtú*', 'fanatisme kesukuan', dan 'solidaritas kesukuan'.[6] Sebagian besar definisi ini akurat sampai taraf tertentu, namun, sebagaimana Lacoste menjelaskan, adanya keragaman definisi tersebut menunjukkan bahwa Ibnu Khaldun sedang menjelaskan sebuah kombinasi dari beragam unsur. Juga jelas bahwa *'asabiya* bukanlah konsep abstrak yang tak memiliki sejarah: ia terkait erat dengan sejarah Maghrib abad pertengahan.[7]

'Asabiya umumnya diwujudkan dalam sikap gemar berperang:

> Perasaan kelompok menumbuhkan kekuatan untuk membela kelompok sendiri, melindungi kelompok sendiri, dan mendesakkan klaim kelompok sendiri. Barangsiapa luntur perasaan kelompoknya, maka dia terlalu ringkih untuk melakukan hal-hal tersebut. (I: 289)

Ketika sebuah kelompok menjadi kurang gemar berperang, ia kehilangan *'asabiya*-nya. Jika ingin agar *'asabiya*

muncul dan berkembang, kelompok tersebut harus memiliki apa yang Ibnu Khaldun sebut *riasa*, otoritas sebuah keluarga besar yang samar namun nyata (I: 269). Otoritas ini membutuhkan keberadaan kepala suku. Para kepala suku memapankan otoritas mereka atas sebuah kelompok sebagian lewat sarana kekayaan/kapital yang mereka hasilkan dari perniagaan namun sebagian besar dari harta rampasan perang. Ketika makin sedikit kekayaan tersebut dibagi, kekuasaan aristokrasi suku makin besar. Dalam rangka memelihara paling tidak munculnya solidaritas, kelompok tersebut secara terus-menerus didorong untuk berkonflik dengan kelompok lain. Kegairahan berperang menumbuhkan rasa persatuan dalam menghadapi musuh bersama khayali. Rasa persatuan ini, ditambah dengan remah-remah kemenangan, membuat para anggota kelompok terus mendukung seorang pemimpin yang sesungguhnya adalah tuan mereka.

Kemudian, ketika perolehan-perolehan dari perang dimiliki dan dipergunakan sendiri oleh si kepala suku, para anggota kelompok menjadi sadar akan adanya ketidakadilan. Selanjutnya, ketika si kepala suku dan para sejawatnya menetap di kota demi kenyamanan, mereka kehilangan kontak sehari-hari dengan kelompok. Ketika kelompok tersebut menyadari hal ini, mereka akan menolak untuk mematuhi si kepala suku. Si kepala suku berusaha mencari para pendukung baru yang tak bisa menggugat kekuasaannya dengan menggalang solidaritas kelompok di kalangan klien, tentara bayaran, dan budak. Akibatnya, kelompok si kepala suku sendiri menjadi musuh si kepala suku. Melemah lantaran perpecahan internal, peradaban

tersebut menjadi gampang sekali ditaklukkan oleh sebuah kelompok yang memiliki tingkat *'asabiya* tinggi. Pada gilirannya, kelompok itu pun akan mengalami nasib yang sama (I: 272-273).

Penekanan Ibnu Khaldun terhadap konsep *'asabiya* telah membuat sejumlah komentator bertanya apakah dia pemikir sekuler ataukah pemikir agama. Sebab meskipun Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya sering mengutip dari al-Qur'an, yang menyatakan bahwa Islam memandang *'asabiya* sebagai sesuatu yang buruk. Dalam pemikiran Islam, *taqwa* (kesalehan, kehati-hatian)-lah yang menjustifikasi dan menjamin kekuasaan dan kepemimpinan, bukan *'asabiya*. Pertentangan yang tampak ini membuat beberapa komentator menyatakan bahwa tulisan-tulisannya netral agama dan yang lain menyimpulkan bahwa secara utuh dia adalah pemikir sekuler.[8]

Empat ratus tahun setelah Ibnu Khaldun meninggal beberapa bagian kecil karyanya dijelaskan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh Silvestre de Sacy (1806). Sebelum itu, Turki dan Spanyol Moor barangkali merupakan negeri non-Afrika satu-satunya yang mengetahui ide-idenya. Orang-orang Eropa harus menunggu lima puluh tahun kemudian sampai akhirnya edisi utuh pertama *Muqaddimah* diterbitkan oleh Etienne Marc Quatremère. Quatremère cukup beruntung menemukan versi *Muqaddimah* yang terakhir dan paling utuh tulisan Ibnu Khaldun sendiri. Ketika edisi Quatremère sedang dicetak, Nasr al-Hurini meluncurkan *Muqaddimah* edisi Mesir (1857). Ini diikuti oleh peluncuran teks utuh *Kitab al-'Ibar* pada 1868. Kopi utuh karya tersebut diluncurkan di Beirut pada 1879 dan di

Eropa sejumlah artikel yang ditulis oleh Flügel, Reinard, von Kremer, Wüstenfeld, dan Flint selama masa 1852-1893 menjadikan ide-ide Ibnu Khaldun lebih dikenal luas.

Penelaahan kembali dan penerjemahan *Muqaddimah* di abad XIX berlangsung seiring dengan kemunculan tulisan-tulisan tentang sosiologi dan natur ilmiah sejarah. Banyak penulis kaget oleh kemiripan antara ide-ide Ibnu Khaldun dan ide-ide mereka sendiri. Akibatnya, perbandingan-perbandingan secara menyeluruh diadakan. Misalnya, telah dinyatakan bahwa Ibnu Khaldun mendahului dialektikanya Marx, *virtú*-nya Machiavelli, ide-ide Montesquieu tentang dunia alamiah, pandangan-pandangan Tarde tentang peniruan (imitasi), ide-ide Darwin tentang evolusi.[9] Di abad XX sejumlah buku dan artikel tentang kontribusi Ibnu Khaldun kepada beragam bidang keilmuan muncul. Pemahaman terhadap ide-idenya juga dimungkinkan oleh *Muqaddimah* terjemahan bahasa Inggris (1958) karya Franz Rosenthal. Namun, kita masih harus banyak mengenal sosok Ibnu Khaldun yang 'mewujudkan bakat dan kiprah sejarahnya dalam sebuah karya yang menjadi salah satu keberhasilan penting manusia'.[10][]

Catatan

[1] P. K. Hitti, *Récit de l'histoire des Arabes* dan A. Toynbee, *A Study of History*, vol. 3; dikutip dalam Y. Lacoste, *Ibn Khaldun: the Birth of History and the Past of the Third world*, terj. D. Macey, London: Verso, 1984, hal. 1.

[2] H. Simon, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, terj. F. Baali, Lahore: Muhammad Ashraf, 1978, bab 4.

[3] Kutipan merujuk pada nomer jilid dan halaman *Muqaddimah* terjemahan Rosenthal.

[4] Simon, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, bab 1.

[5] M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London: G. Allen & Unwin, 1957, hal. 193-195.

[6] Lihat, misalnya, A. Azmeh, *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation*, London: Routledge, 1990; C. Issaway, *An Arab Philosophy of History*, London: Methuen, 1950; A. Toynbee, *A Study of History*, vol. 3, London: Oxford University Press, 1934; H. Ritter, 'Irrational Solidarity Groups: a Socio-psychological Study in Connection with Ibn Khaldun', dalam *Oriens*, 1948, 1(1): 15-32; N. Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, Lahore: Universal Books, 1978; Simon, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*; dan Lacoste, *Ibn Khaldun*.

[7] Lacoste, *Ibn Khaldun*, bab 6.

[8] Lihat S. M. A. Imam, *Some Aspects of Ibn Khaldun's Socio-political Analysis of History: a Critical Appraisal*, Karachi: Khurasan Islamic Research Centre, 1978; dan F. Rosenthal, 'Translator's Introduction', *The Muqaddimah*, vol. 1, hal. Lxxiii.

[9] Lihat, misalnya, Lacoste, *Ibn Khaldun*, bagian II.

[10] F. Rosenthal, 'Translator's Introduction', hal. Lxxxvii.

Karya penting Ibnu Khaldun

The Muqaddimah, 3 vol., diedit dan diterjemahkan oleh F. Rosenthal, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958 dan 1967.

The Muqaddimah, terj. F. Rosenthal, diedit dan diringkas oleh H. J. Dawood, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Lihat pula

Herodotus, Livy, Machiavelli (MP), Marx, Toynbee.

Sumber lanjutan

Azmeh, A., *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation*, London: Routledge, 1990.

Imam, S. M. A., *Ibn Khaldun: his Life and Works*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1944.

Lacoste, Y., *Ibn Khaldun: the Birth of History and the Past of the Third world*, terj. D. Macey, London: Verso, 1984.

Lawrence, B. L., (ed.), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Leiden: E. J. Brill, 1984.

Mahdi, M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History: a Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, London: G. Allen & Unwin, 1957.

Rosenthal, F., 'Translator's Introduction', dalam *The Muqaddimah*, vol. 1, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Simon, H., *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, terj. F. Baali, Lahore: Muhammad Ashraf, 1978.

Immanuel Kant

(1724-1804)

Sekilas tampak aneh menjumpai Kant dalam sebuah buku yang khusus membahas para pemikir penting sejarah. Kant tak berkeinginan menjadi seorang sejarawan dan filsafatnya tampak sangat ahistoris. Sebagaimana Copernicus mengubah cara pikir orang tentang hubungan Bumi dengan matahari, Kant mengubah cara pikir orang tentang kaitan dunia pengalaman dengan pikiran. Menurut Kant, pikiran tidak dibentuk oleh dunia pengalaman; namun sebaliknya, dunia pengalaman dibentuk oleh bentuk dan kategori tetap pikiran yang ada secara a priori dan tidak berasal dari dan juga tak bisa dibuktikan oleh pengalaman inderawi. Karena karakter mental individu dianggap tidak tumbuh dan terlihat, tampaknya tak ada tempat buat se-

jarah dalam tulisan-tulisan Marx. Rasio sematalah yang menjelaskan sifat pikiran pada kita. Mengapa, kemudian, Kant dicantumkan di sini? Ada tiga jawaban pokok untuk pertanyaan ini. *Pertama,* Kant menulis sejumlah esai tentang hakekat sejarah di sela-sela dua publikasi dua bukunya yang terkenal, *Kritik der reinen Vernunft* dan *Kritik der praktischen Vernunft* (terj. *Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason*). *Kedua,* meskipun esai-esai tersebut biasanya dipertentangkan dengan ide-ide pokok dia, kesarjanaan Jerman dan Anglo-Saxon menyatakan bahwa minat moral Kant terhadap sejarah ada dalam inti filsafatnya. Terakhir, 'revolusi Copernican'-nya Kant mengubah cara pikir orang tentang riset sejarah.

Immanuel Kant lahir dan besar di kota perguruan tinggi Prussia Königsberg (kini Kaliningrad). Pada 1740 dia masuk perguruan tinggi untuk mempelajari teologi, kemudian ilmu alam dan filsafat. Dia dididik oleh para pengikut Wilhelm von Leibniz dan Christian Wolff, namun juga sangat terpengaruh oleh tulisan-tulisan Isaac Newton, Jean Jacques Rousseau, dan David Hume. Kematian bapaknya memaksanya untuk tidak meneruskan studinya dan bekerja sebagai tutor privat antara 1746 dan 1755. Pada 1755 dia kembali ke Universitas Königsberg dan setahun setelahnya menamatkan studi dan menjadi staf pengajar. Menjelang tahun itu dia telah menulis tentang filsafat dan astronomi (dalam *Kant's gesammelte Schriften,* vol. 1). Sebagian besar karyanya pada tahun tersebut bersifat sainstifik, namun beberapa berisi kritik terhadap filsafat Leibnizian-Wolffian (*ibid.*). Pada 1770 dia menjadi guru besar, namun sampai 1718, dia sedikit sekali menerbitkan karya. Setelah

tahun itu dan sampai 1790 dia menghasilkan karya-karyanya yang paling penting. Pada 1781, dia menerbitkan karyanya yang paling terkenal, *Critique of Pure Reason*. Dalam buku ini dia mengeksplorasi prinsip-prinsip yang membentuk pengetahuan kita tentang sesuatu. Pada 1785 dia menerbitkan *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (terj. *Foundations of the Metaphysics of Morals*) dan, pada 1787, *Critique of Practical Reason*, keduanya bermaksud menjelaskan dan menunjukkan keabsahan prinsip-prinsip yang membentuk pengetahuan kita tentang apa yang harus kita lakukan. 'Kritik ketiga', Kritik der Urteilskraft (1790, terj. *Critique of Judgment*), meneliti prinsip-prinsip yang mendasari tujuan kita dalam penjelasan kita terhadap fenomena alam dan pemahaman kita terhadap keindahan.[1]

Tulisan pertama Kant tentang hakekat sejarah muncul pada 1784. Pada tahun itu dia menerbitkan dua esai, 'What is Enlightenment?' dan 'Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View'. Pada 1786 dia menulis 'Conjectural Beginning of Human History', sebuah tulisan yang mirip dengan 'The Most Ancient Document of the Human Race'-nya Herder. Dalam 'The End of All Thing' (1794) perhatian Kant berpindah dari asal-mula manusia kepada akhir dunia. Setahun setelah itu dia menegaskan bahwa individu dan bangsa secara moral diwajibkan untuk mewujudkan perdamaian abadi ('Perpetual Peace'). Akhirnya, pada 1798, dia mengulas ide kemajuan (*Idea of Progress*) dalam sejarah pada tulisannya yang berjudul 'An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?'.[2]

Menurut Kant, ada dua jenis sejarah (*Geschichte*). Sejarah *empiris*, kasarannya, adalah catatan tentang peristiwa masa lalu yang ditulis tanpa prakonsepsi. Para sejarawan empiris semata-mata mengamati ide dan tindakan masa lalu dan menarik kesimpulan dari bukti yang mereka dapatkan. Sebaliknya, para sejarawan *rasional* berusaha menemukan sebuah pola yang bisa dimengerti pada masa lalu manusia yang tampak semrawut. Jelas, tugas sejarawan rasional sulit, sebab sejarah dunia tampak sebagai 'anyaman dari keangkuhan kekanak-kanakan yang tolol, dan bahkan dari penghancuran dan kedengkian yang kekanak-kanakan' ('Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View', dalam *Kant: On History*, hal. 12). Siapa pun yang melihat ke masa lalu dan berharap menemui contoh kearifan dan kebaikan pasti akan kecewa.[3] Namun, kebodohan ini ada manfaatnya, meskipun banyak orang tak menyadarinya (*ibid.*). Menurut Kant, manusia memiliki sejumlah potensi. Karena alam tak menciptakan sesuatu dengan sia-sia, kita harus meyakini bahwa potensi itu pada saatnya nanti akan mewujud. Namun, potensi seperti rasio bisa saja butuh waktu lebih dari seumur hidup seseorang untuk mewujud. Oleh sebab itu, kita harus pula meyakini bahwa alam punya semacam sarana yang membantu manusia mewujudkan potensi-potensi ini dalam jangka panjang (*ibid.*, hal. 13-14). Sebagaimana Plato dan Hobbes, Kant menegaskan bahwa sarana tersebut adalah 'hasrat untuk menyendiri dan juga untuk bergaul'-nya manusia (*ibid.*, hal. 15-16).[4] Orang ingin menyendiri namun juga butuh bergaul dengan yang lain untuk bisa hidup

dan berkembang.[5] Manusia oleh karena itu tidak bisa bersama dengan dan tidak bisa pula berpisah dari yang lain.

Dalam komunitas, para individu berusaha memaksakan kehendak mereka kepada yang lain, yang berujung pada konflik dan konfrontasi. Inilah kasus 'tak bisa hidup dengan yang lain, tak bisa hidup tanpa yang lain'. Kasus 'tak bisa dan sekaligus bisa hidup dengan yang lain ini' juga terjadi pada level internasional. Bangsa-bangsa berusaha mewujudkan kepentingan mereka sendiri namun mereka juga bergantung pada bangsa-bangsa lain demi kemakmuran ekonomi. Tahu dari pengalaman sendiri bahwa ia berkeinginan menyerang yang lain, sebuah negara pun mencurigai negara lain punya keinginan yang sama dan demikian juga sebaliknya; untuk tidak menjadi korban, sebuah negara tergerak untuk menjadi penyerang. Ini memicu ketidakstabilan internasional yang sifatnya fundamental. Meskipun ini menyerupai konflik antarindividu, pada level internasional tidak ada pemerintah pusat yang ditaati oleh semua dan tidak ada hukum yang bisa dipaksakan kepada semua. Meskipun ada sisi gelap konflik, Kant yakin bahwa ia akan mendorong manusia dan masyarakat kepada moralitas (*ibid.*, hal. 15, 18-20; 'Perpetual Peace', dalam *ibid.*, hal. 106-108; 'Conjectural Beginning of Human History', dalam *ibid.*, hal. 66-67). Konflik demi konflik mendorong negara-negara mengupayakan hukum yang didasarkan tidak pada antagonisme satu sama lain namun pada pengakuan dan penghormatan satu sama lain, dan bangsa-bangsa membentuk perserikatan bangsa-bangsa, regulasi berkekuatan hukum, dan sebuah otoritas yang diterima bersama. Ini terjadi lewat sarana konflik atau perdamaian. Kemaju-

an, oleh karena itu, adalah pergerakan menuju komunitas moral ideal, di mana konflik membentangkan jalan menuju solidaritas. Manusia tak menyadari tujuan (*telos*) itu, namun mereka akan mencapainya meskipun mereka tak berniat mencapainya. Tak ada jalan pintas buat menuju komunitas moral ideal; manusia harus mewujudkan potensi-potensinya tahap demi tahap dalam jangka waktu yang lama ('Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View', dalam *ibid.*, hal. 13). Ini berarti bahwa ada ketidakadilan tertentu dalam sejarah, lantaran hanya generasi setelahnya yang bisa mengambil manfaat dari kerja generasi sebelumnya (*ibid.*, hal. 14).

Karena berlangsungnya peristiwa-peristiwa di atas bukan digerakkan oleh aktivitas rasional namun oleh alam, pandangan sejarah Kant umumnya dianggap melenceng dari ide-ide pokok filsafatnya. Namun, belakangan, sejumlah sarjana mulai menggugat kesimpulan ini. Di kalangan Anglo-saxon, karya yang paling berpengaruh adalah *Kant and the Philosophy* (1980) karya Yovel.[6] Meskipun Yovel mengakui bahwa tulisan-tulisan sejarah Kant lebih menjelaskan sejarah alamiah ketimbang sejarah rasional, dia menyatakan bahwa kita bisa menemukan yang terakhir dalam tulisan mengenai 'kebaikan tertinggi', sebagaimana yang dikembangkan dalam tiga 'Kritik' dan *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1970, terj. *Religion within the Limits of Reason Alone*), serta dalam pernyataannya tentang sejarah agama dan sejarah filsafat. Sejarah filsafat yang hanya menjelaskan perkembangan-perkembangan merupakan sejarah empiris, namun sejarah filsafat yang menggambarkan peran para filsuf

dalam drama rasio yang berakhir pada filsafat kritis Kant adalah sejarah rasional (lihat 'The History of Pure Reason', dalam *Critique of Pure Reason*, A852 B880; *Logic*, pengantar, hal. 542-543).[7] Begitupun halnya, sejarah agama adalah perkembangan progresif beragam bentuk agama, menuju agama rasional dan moral sejati satu-satunya sebagaimana dijelaskan dalam *Religion within the Limits of Reason Alone* (hal. 98-122). Oleh sebab itu perkembangan rasio mendasari sejarah agama dan sejarah filsafat. Namun, lantaran Kant tak pernah serius menulis sendiri sejarah-sejarah tersebut, mereka tetap hanya merupakan sugesti-sugesti.[8] Hanya dalam tulisan-tulisan Hegel-lah kita mendapati wujud sejarah-sejarah tersebut. Namun, upaya-upaya itu tidak menjelaskan bahwa 'rasio menggerakkan dunia sejarah; oleh karena itu, tegas Yovel, kita harus melihat konsep 'kebaikan tertinggi' sebagai sebuah faktor dalam tindakan manusia.[9]

Inti ide Kant tentang tindakan manusia adalah imperatif kategoris. Imperatif kategoris menegaskan bahwa seseorang harus 'bertindak hanya berdasarkan aksioma yang mana pada saat bersamaan Anda pun ingin agar aksioma tersebut menjadi hukum universal' (*Foundations of the Metaphysic of Morals*, hal. 30). Untuk menjelaskan ini, Kant mencontohkannya dengan seseorang yang meminjam uang, berjanji untuk mengembalikannya, namun tak berniat untuk mengembalikannya. Jika ini menjadi hukum universal – yakni, jika semua orang bertindak demikian – janji akan menjadi tak berarti. Ide 'janji' tak lagi punya makna. Lantaran kita memandang janji memiliki arti, kita pun lantas menepatinya. Kita menerima imperatif ini dengan suka rela, bukan hanya lantaran kita menerimanya

tanpa paksaan orang lain, namun juga lantaran kita mengakui bahwa menepati janji memiliki arti. Kita otonom ketika kita menerima imperatif kategoris sebab kita mengikuti hukum kita sendiri. Seketika kita mulai berpikir tentang tujuan seperti imbalan atau hukuman, yang tidak ditentukan oleh rasio, seketika itu pula kita tak lagi menjadi tuan bagi diri kita sendiri (tak lagi otonom). Meskipun Kant menegaskan bahwa imperatif kategoris sangat dibutuhkan dalam kehidupan kita, ada juga imperatif lain: bertindak untuk mewujudkan kebaikan tertinggi di dunia'. Sebagaimana Kant menulis dalam *Critique of Judgement*:

> Hukum [kategoris] moral adalah syarat rasional formal pelaksanaan kebebasan kita dan, demikian pula, darinya sendiri tumbuh kewajiban buat kita, lepas dari semua tujuan sebagai syarat meterialnya. Namun ia juga menetapkan buat kita sebuah tujuan akhir, sesuatu yang sifatnya juga a priori, dan menuntut kita bekerja keras mencapainya. Tujuan akhir tersebut adalah kebaikan tertinggi di dunia. (II: hal. 118)

Ketika orang mengesampingkan kepentingan pribadi mereka dan bertindak berdasarkan imperatif ketegoris, mereka masih menghendaki hasil-hasil yang mendukung perwujudan moralitas di dunia (*Religion within the Limits of Reason Alone*, VI, hal. 4). Kebaikan tertinggi memenuhi 'kebutuhan alamiah kita untuk membayangkan semacam tujuan akhir dari seluruh tindakan dan kepatuhan kita, sebagai satu keutuhan, sebuah tujuan yang bisa dibenarkan oleh rasio dan tanpanya keputusan moral tak akan terwujud' (*ibid.*). Menurut Yovel, kebaikan tertinggi berfungsi pada dua level: personal dan universal. Pada level per-

sonal mengemukakan kebaikan tertinggi memungkinkan kita untuk mematuhi hukum moral dan bahkan mengharapkan kebahagiaan pribadi. Meskipun kita tidak mendapatkan apa yang sepantasnya kita dapatkan di dunia ini, kita mengharapkan Tuhan akan membalas kebaikan kita di akhirat. Kita tidak hanya mengharapkan kebaikan tertinggi, namun kita juga memiliki kewajiban untuk mewujudkannya. Sebagaimana Yovel menulis:

> Selanjutnya, sebagai kewajiban, kebaikan tertinggi tidak hanya meliputi tujuan akhir personal saya (kebaikan dan kebahagiaan personal saya), namun juga tujuan akhir dunia moral seluruhnya. Oleh karena itu kebaikan tertinggi yang diperuntukkan rasio kepada *seluruh* makhluk rasional sebagai tujuan *seluruh* kehendak moral mereka adalah sistem manusiawi yang akan menyatukan kebaikan paling luas dan paling besar dengan moralitas paling *strict* (kokoh) seluruh makhluk rasional.[10]

Kebaikan tertinggi adalah dunia kita yang sampai pada kesempurnaan moral.[11] Kita oleh karena itu berkewajiban untuk sebisa mungkin berbuat demi membangun masa depan kian bermoral. Alam membantu kita mencapai tujuan ini dengan memaksa kita untuk mengupayakan sistem politik yang damai di dalam negeri maupun antarnegeri. Agar kebaikan tertinggi terwujud, orang harus membuang rasa malas dan rasa gentar mereka dan membebaskan hidup mereka dari belenggu alam. Kita bisa bebas dari alam, tegas Yovel, sebab kita telah mengalami Era Pencerahan, dengan semboyannya: 'Beranilah berpikir sendiri' ('What is Enlightenment?', dalam *Kant: On History*, hal. 3).[12] Kita sekarang memahami arti tindakan masa lalu dan mengerti

apa yang harus kita lakukan demi mewujudkan kebaikan tertinggi. Sejak sekarang moralitas dicapai secara sengaja. Di sini, Yovel menyimpulkan, kita bisa melihat munculnya ide Kant tentang sejarah rasional.

Meskipun karya Yovel membuat banyak sarjana meninjau kembali kesimpulan mereka tentang pandangan Kant terhadap sejarah, ia juga menghadapi sejumlah kritik. Dalam resensi-resensi mereka, W. A. Galston, W. H. Walsh, dan T. E. Willey mengungkapkan empat kritik mereka.[13] *Pertama*, ada semacam keraguan tentang apakah sistem etis (yang didasarkan pada imperatif kategoris) yang menolak tujuan bisa memuat sebuah 'tujuan akhir'. *Kedua*, tak jelas bagaimana, dalam transformasi kebaikan tertinggi personal kepada kebaikan tertinggi universal, harapan berubah menjadi kewajiban. *Ketiga*, harus dipersoalkan apakah kesadaran seseorang terhadap kewajibannya untuk mewujudkan kebaikan tertinggi akan dengan sendirinya membuatnya lebih mampu untuk mewujudkannya. *Terakhir*, dan yang paling penting, mestikah perwujudan kebaikan tertinggi menghasilkan *sejarah* rasional? Jika kebaikan tertinggi terwujud, jelas Walsh, kita akan semakin pasti memiliki sebuah 'kondisi rasional'. Kondisi rasional berbeda dengan sejarah rasional sebab ia terjadi secara sekaligus sementara sejarah rasional harus berkembang secara bertahap dari masa ke masa. Wals menulis: 'Bukankah pencapaian kebaikan tertinggi.... tidak menandai institusi sejarah rasional, namun kondisi di mana proses-proses sejarah berhenti demi kepentingan moral?'[14]

Meskipun kedudukan sejarah dalam filsafat Kant masih diperdebatkan, namun tak diragukan lagi bahwa revolusi

Copernicannya dalam filsafat pikiran juga membawa revolusi dalam filsafat sejarah. Dalam *The Idea of History*, R. G. Collingwood menjelaskan dengan gamblang akibat revolusi ini:

> Persis lewat karyanya sejarawan menyeleksi, menyusun, dan mengkritik...Dengan secara tegas mengakui bahwa sesungguhnya terbuka kemungkinan untuk mewujudkan apa yang disebut orang, ... meminjam kata-kata Kantian, revolusi Copernican dalam teori sejarah: penegasan bahwa, berhenti memercayai otoritas selain dirinya sendiri, dengan ketentuan otoritas tersebut pemikirannya harus sejalan, sejarawan memiliki otoritas sendiri dan pemikirannya otonom, memiliki kriteria sendiri dengannya apa yang disebut otoritasnya harus sejalan dan melaluinya pula otoritasnya digugat.[15]

Sepeninggal Kant, para penulis seperti Hegel, Ranke, Dilthey, Simmel, Windelband, Troeltsch, Rickert, Weber, Lange, Cassirer, dan Collingwood mengeksplorasi lebih lanjut otoritas dan otonomi sejarawan. Karya-karya mereka, pada gilirannya, mengilhami perdebatan-perdebatan tentang tema-tema seperti relativisme dan historisisme, yang mendominasi wacana keilmuan sejarah saat itu. Kant tentu akan kaget (dan mungkin terkejut) mengetahui betapa dunia tenangnya 'dengan langit penuh bintang di atas dan dunia moral di dalam' telah banyak mengubah cara pikir kita tentang sejarah.

Catatan

[1] Untuk ulasan yang lebih umum tentang ide-ide Kant, lihat Kant (MP).

[2] Esai-esai ini dicetak ulang dalam *Kant: On History*, (ed.) L. W. Beck, The Library of Liberal Arts, New York: Macmillan, 1963.

[3] Inilah poin *Candide*-nya Voltaire, yang mengejek kepercayaan Leibnizian bahwa semua hal adalah yang terbaik dari seluruh dunia yang mungkin.

[4] Plato, *Republic*, jilid 2. Tentang Hobbes dan Kant, lihat P. J. Kain, 'Hobbes, Revolution, and the Philosophy of History', dalam C. Walton dan J. J. Johnson (ed.), *Hobbes's 'Science of Natural Justice'*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, hal. 208-218; idem, 'Kant's Political Theory and Philosophy of History', *Clio*, 1989, 18(4): hal. 325-345.

[5] Sebagaimana Rousseau menjelaskan dalam *Discourse on the Origin of Inequality*, kecenderungan mementingkan diri sendiri hanya mungkin dalam sebuah *setting* sosial. J. J. Rousseau, *The First and Second Discourse*, terj. R. D. Masters dan J. R. Masters, New York: St Martin's Press, 1964, hal. 222.

[6] Lihat juga S. Anderson-Gold, 'Kant's Ethical Anthropology and the Critical Foundations of the Philosophy of History', *History of Philosophy Quarterly*, 1994, 11(4): hal. 405-419.

[7] 'A' merujuk pada edisi 1781, 'B' pada edisi 1787.

[8] Walsh menunjukkan bahwa kita bisa menemukan pemikiran serupa dalam komentar Kant tentang bentuk-bentuk sejarah intelektual yang lain, khususnya sejarah matematika dan ilmu alam. W. H. Walsh, 'Review of *Kant and the Philosophy of History*', *History and Theory*, 1981, 20(1): 195.

[9] Y. Yovel, *Kant and Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

[10] *Ibid.*, hal. 64.

[11] *Ibid.*, hal. 72.

[12] *Ibid.*, hal. 269.

[13] W. H. walsh, 'Review of *Kant and the Philosophy of History*', hal. 191-203; T. E. Willey, *Canadian Journal of History*, 1981, 16(1): 145-148; dan W. A. Galston, *Philosophical Review*, 1983, 92(2): 288-291.

[14] Walsh, 'Review of *Kant and the Philosophy of History*', hal. 203.

[15] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, edisi revisi, diedit oleh W. J. Van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993, hal. 236.

Karya penting Kant

Kant's gesammelte Schriften, 29 volume, Berlin: Georg Reimer, 1900- .

Critique of Pure Reason (edisi 1781 dan 1787), terj. N. Kemp Smith, London: Macmillan, 1970.

Critique of Practical Reason, terj. L. W. Back, The Library of Liberal Arts, New York dan London: Macmillan, 1956.

Critique of Judgement, terj. J. C. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1952.

Kant: On History, L. W. Beck (ed.), The Library of Liberal Arts, New York dan London: Macmillan, 1963.

Foundations of the Metaphysics of Morals, terj. L. W. Beck, Chicago: Chicago University Press, 1950.

Logic, terj. R. S. Hartman dan W. Schwarz, The Library of Liberal Arts, New York dan London: Macmillan, 1974.

Religion within the Limits of Reason Alone, terj. T. M. Greene dan H. H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960.

Beragam karya Kant juga bisa ditemui di: http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/K1texts.htm

Lihat pula

Collingwood, Dilthey, Foucault, Hegel, Hume (MP), Leibniz (MP), Lyotard (CT), Ranke, Rousseau (MP).

Sumber lanjutan

Arens, K., 'History as Knowledge: Herder, Kant, and the Human Sciences', dalam W. Koepke (ed.), *Johann Gottfried Herder: Academic Discipline and the Pursuit*

of Knowledge, Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, Columbia, SC: Camden, 1996, hal. 106-119.

Booth, W. J., *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto: University of Toronto Press, 1986.

Cagvill, H., *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1996.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edisi revisi, diedit oleh W. J. Van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Desplan, M., *Kant on History and Religion*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973.

Fackenheim, E. L., 'Kant's Concept of History', *Kant Studies*, 1957, 48(2): 381-398.

Galston, W. A., *Kant and the Problem of History*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1975.

Walsh, W. H., *An Introduction to the Philosophy of History*, London: Hutchinson, 1951.

Yovel, Y., *Kant and Philosophy of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Thomas Samuel Kuhn

(1922-1996)

Tidak berlebihan mengatakan bahwa *The Structure of Scientific Revolutions* (1962)-nya Thomas Samuel Kuhn adalah karya revolusioner. Tidak hanya karena ia mengubah cara pikir orang tentang sejarah dan filsafat ilmu, namun ia juga mempopulerkan istilah 'paradigma', 'perubahan paradigma', dan 'revolusi ilmu'.

Thomas Samuel Kuhn lahir pada 18 Juli 1922 di Cincinnati, Ohio. Dia kuliah di Harvard dan menjadi profesor di sana, di Universitas California di Berkeley, di Princeton, serta di Massachusetts Institute of Technology. Profesor ini meninggal pada 1996.

Secara tradisional, tegas Kuhn, tujuan utama sejarawan ilmu adalah 'menjernihkan dan memperdalam pe-

mahaman terhadap metode-metode dan konsep-konsep ilmu dengan menjelaskan evolusi mereka' ('The History of Science', dalam *The Essential Tension*, hal. 107). Ini meliputi penjelasan terhadap akumulasi progresif pencapaian dan penemuan. Hanya penemuan yang bertahan dalam sebuah bentuk di era sekaranglah yang dianggap relevan. Namun, pada pertengahan 1950-an, sejumlah cacat dalam pandangan sejarah ini tampak. Analisis cermat terhadap penemuan-penemuan ilmiah, misalnya, menggelitik para sejarawan untuk bertanya apakah 'umur'/masa keberlakuan penemuan-penemuan dan para penemu mereka bisa diperkirakan secara persis. Beberapa penemuan tampak mewarnai sejumlah fase dan para penemu, namun tak satu pun dari mereka bisa identifikasi secara jelas. Selain itu, evaluasi terhadap penemuan-penemuan dan para penemu masa lalu berdasarkan standar masa sekarang tidak memungkinkan kita mengetahui seberapa bernilai mereka pada masa mereka. Pandangan tradisional juga tidak mengakui peran faktor-faktor non-intelektual, khususnya faktor-faktor kelembagaan dan sosio-ekonomi, yang memengaruhi perkembangan ilmu. Namun, yang paling penting, para sejarawan ilmu tradisional tampak lupa terhadap fakta bahwa konsep, pertanyaan, dan standar yang mereka pakai untuk menjelaskan masa lalu pun tunduk pada perubahan sejarah (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 2, 7, bab 6; 'Introduction', dalam *The Essential Tension*, hal. xi; dan 'The History of Science', dalam *The Essential Tension*, hal. 109-110).

Identifikasi terhadap cacat-cacat tersebut, tegas Kuhn, memicu sebuah 'revolusi historiografis'. Sejarawan ilmu

baru mengakui historisitas dan berusaha 'menjelaskan integritas historis [sebuah] ilmu pada masa ilmu itu sendiri' dengan 'memasuki kepala anggota-anggota sebuah kelompok yang mempraktikkan sebuah spesialisasi ilmu tertentu pada satu masa tertentu'.[1] Untuk melakukan ini, para sejarawan harus mengidentifikasi dan mengetahui problem, konsep, nilai, dan norma ilmu kelompok yang diteliti.[2] Ini bukan pekerjaan gampang, lantaran ia menuntut para sejarawan untuk membaca 'teks' secara 'hermeneutis'. Dengan ini Kuhn bermaksud menegaskan asumsi-asumsi berikut: sebuah teks bisa ditafsirkan dengan beragam cara; tidak semua penafsiran memiliki nilai yang sama, preferensi harus diberikan pada penafsiran yang paling masuk akal dan koheren; penafsiran yang paling baik terhadap sebuah teks lama adalah penafsiran yang paling dalam dari para penafsiran modern; dan bagian-bagian sebuah teks yang tampak keliru dan tak masuk akal menuntut para pembaca modern untuk memahami mereka secara lebih luas.[3]

Jika kita mempelajari sejarah ilmu secara cermat, tegas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions*, kita menemukan varian-varian kecil dari pola berikut:[4]

> Ilmu prakonsensus (*preconsensus science*) → ilmu normal (*normal science*)[1] → krisis[1] → ilmu ekstraordiner (*extraordinary science*)[1] → revolusi[1] → ilmu normal[2] →krisis [2]...

Pola Kuhn ini bermula dengan fase 'ilmu prakonsensus' atau 'proto-ilmu', yang ditandai oleh kompetisi di antara aliran-aliran yang membahas tema bahasan serupa dari perspektif yang berbeda-beda (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. ix, 4, 12-13, 16, 17, 47-18, 61-62, 96,

163, 178-179).[5] Kuhn mencontohkan fase ini dengan studi terhadap mata sebelum Newton, listrik sebelum Franklin, gerak sebelum Aristoteles, statika sebelum Archimedes, panas sebelum Black, kimia sebelum Boyle dan Boerhave, dan geografi sejarah sebelum Hutton.[6] Karena tidak ada konsensus terhadap tema bahasan yang dipelajari, masing-masing aliran menegaskan dan membenarkan ide dan aktivitasnya masing-masing. Namun, ketiadaan konsensus juga berarti bahwa masing-masing aliran relatif bebas untuk menentukan apa yang dianggap sebagai ide dan aktivitas yang *legitimate*. Akibatnya, jelas Kuhn, ide-ide dan problem-problem penting tidak bisa diidentifikasi secara jelas, dan problem-problem yang dipilih buat dianalisis tidak menjamin memecahkan dan memberi pedoman buat memilih problem-problem masa depan. Inilah alasan mengapa, menurut Kuhn, riset prakonsensus adalah 'sesuatu yang tarafnya di bawah ilmu' (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 13-18, 20, 21, 47-48, 61, 76, 163; 'The History of Science' dalam *The Essential Tension*, hal. 118).

Secara khusus, kemenangan satu aliran atas aliran yang lain menegaskan perubahan (transisi) menuju apa yang Kuhn sebut 'ilmu normal' (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 17-19, 178). Kompetisi antaraliran secara bertahap lenyap, meskipun tidak semua penganut mereka mau hijrah ke aliran yang menang. Oleh karena itu transisi menuju ilmu normal bukan peristiwa yang bisa ditunjukkan secara persis dan bukan pula sangat berangsur-angsur hingga tak bisa diidentifikasi. Transisi, tegas Kuhn, umumnya terjadi setelah puluhan tahun. Menurut Kuhn, ilmu normal adalah serupa pemecahan teka-teki. Ilmuwan dan

pemecah teka-teki sama-sama menerima regulasi (aturan), mengharapkan solusi, kurang melakukan inovasi (pembaruan) mendasar, enggan menyangkal regulasi (aturan) dan keinginan mereka menegaskan posisi di sebuah komunitas.[7] Dalam ilmu normal maupun pemecahan teka-teki, legitimasi ide-ide dan aktivitas-aktivitas ditentukan oleh 'aturan-aturan main'. Dalam arti, ilmuwan dan pemecah teka-teki tidak bebas memilih satu pun problem dan solusi. Sebagian besar regulasi yang membatasi aktivitas-aktivitas ilmuwan normal tersirat dalam paradigma.

Paradigma adalah salah satu konsep dalam tulisan-tulisan Kant yang dianggap paling terkenal dan paling sedikit dimengerti. Ini tidak sedikit disebabkan oleh luasnya pemakaian Kant terhadap istilah tersebut. Bahkan, beberapa kritikus dengan tegas menyatakan kembali identifikasi Masterman tentang ada setidaknya dua puluh satu arti dalam *The Structure of Scientific Revolutions* sendiri.[8] Meskipun cakupan istilah ini meluas dan menyempit dalam tulisan-tulisannya, Kuhn biasanya memakai 'paradigma' untuk menyebut solusi problem kongkret yang juga memberi tuntunan buat praktik ilmiah.[9] Dalam arti, paradigma tidak hanya diterima sebagai solusi buat problem-problem tertentu, namun; paradigma juga adalah penuntun buat praktek selanjutnya, dalam praktek tersebut para peneliti bisa memakai sistem konseptual atau 'leksikon' mereka untuk mengidentifikasi dan menyelesaikan problem-problem yang belum selesai hingga kini.[10] Bagaimana paradigma membimbing praktek ilmiah tidak bisa dijelaskan secara eksplisit? Untuk menerangkan poin penting ini, Kuhn menimba pada tulisan Ludwig Wittgenstein tentang konsep-

konsep dalam *Philosophical Investigations*.[11] Wittgenstein menunjukkan pada kita bahwa kita tidak bisa menegaskan begitu saja bahwa semua 'permainan' dan satu 'permainan' memiliki karakter yang sama. Meskipun banyak 'permainan' memiliki karakter yang sama, tidak ada serangkaian karakter yang bisa merangkum semua permainan dan semua karakter sendirian. Lebih dari itu, konsep-konsep seperti 'permainan' adalah rumpun-rumpun yang disusun berdasarkan jejaring persamaan. Oleh sebab itu, ketika kita mengenakan istilah 'permainan' pada sebuah aktivitas yang tidak pernah kita ketahui sebelumnya, kita melakukannya sebab ia memiliki sebuah 'persamaan rumpun' dengan permainan-permainan yang kita ketahui sebelumnya. Begitu pun halnya, paradigma tidak bisa direduksi menjadi semata-mata serangkaian aturan dan asumsi eksplisit. Ilmuwan memperoleh paradigma bukan dengan mempelajari definisi-definisi, namun lewat pendidikan dan penelitian kepustakaan. Banyak pengetahuan ilmuwan oleh karena itu *tacit* ('tersirat'), dalam pengertian yang dikembangkan oleh Michael Polanyi: 'lingkup dan isi persisnya, tentu saja, tak mungkin dijelaskan, namun ia adalah pengetahuan yang kokoh' ('Logic of Discovery or Psychology of Research', dalam *The Essential Tension*, hal. 285).[12]

Para ilmuwan normal dan pemecah teka-teki juga beranggapan bahwa akan ada sebuah solusi buat sebuah problem yang sesuai dengan aturan. Selain itu, mereka enggan membuat inovasi (pembaruan) yang menggugat aturan. Ini tidak berarti bahwa karya para ilmuwan normal tak bisa inovatif. Maksud Kuhn adalah bahwa para ilmuwan normal tidak menghasilkan penemuan-penemuan 'yang

tak diharapkan'. Bahkan, dia menegaskan bahwa para ilmuwan normal cenderung menjauhi dan mengesampingkan problem-problem yang mengharuskan penggugatan terhadap aturan-aturan (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 5-6, 24, 62, 64). Oleh karena itu deskripsi Kuhn tentang ilmu normal adalah sebuah usaha untuk 'menjelaskan seluk beluk topografi pada sebuah peta yang tanda-tanda pentingnya telah tertera' ('The Essential Tension', dalam *The Essential Tension*, hal. 235). Si ilmuwan normal, sebagaimana si pemecah teka-teki, tidak memaksudkan aktivitasnya untuk menguji/mempertanyakan aturan-aturan (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 80, 144-145; 'The Function of Measurement in Modern Physical Science' dan 'Logic of Discovery or Psychology of Research', dalam The Essential Tension, hal. 187, 192, 197, 270-272). Sebaliknya, mereka melakukan aktivitas yang mereka pilih untuk menunjukkan keahlian mereka kepada komunitas mereka (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 36).

Meskipun dia menganggap aktivitas-aktivitas para ilmuwan normal itu dogmatis dan biasa-biasa saja, Kuhn masih percaya bahwa mereka bisa menuju kemajuan 'linear' dan 'kumulatif' dalam pencapaian pengetahuan (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 52, 53, 96, 139, 163). Karena ilmu normal menjauhi apa yang tak diharapkan, pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh lewat riset selaras dan bisa disatukan dengan pengetahuan-pengetahuan sebelumnya. Setiap problem yang terselesaikan oleh karena itu memperbaiki dan menambah pengetahuan sebuah komunitas terhadap tema bahasan yang dipelajari. Namun, sebagaimana Kuhn menyatakan dalam *The Structure of*

Scientific Revolutions, pengetahuan yang berkembang 'hanya dari sudut pandang si pemandang' (hal. 163).

Meskipun para ilmuwan normal terutama berurusan dengan apa yang diantisipasi/diharapkan, mereka kadang-kadang menghasilkan penemuan-penemuan yang tampak bertentangan dengan antisipasi dan harapan mereka. Kuhn menyebut penemuan-penemuan tersebut sebagai anomali. Namun, para ilmuwan normal cenderung meremehkan anomali-anomali tersebut lantaran menghabiskan waktu dan tenaga buat mencatat dan mengamati mereka dianggap tidak begitu bermanfaat. Dan lagi pula anomali-anomali tersebut pada akhirnya akan lenyap dengan sendirinya. Namun, beberapa anomali menuntut solusi. Kuhn menyebut mereka anomali 'serius', 'berarti', 'mengganggu', 'menyulut-krisis' atau 'signifikan' ('The Function of Measurement in Modern Physical Science', dalam *The Essential Tension*, hal. 204, 205, 209, 211; *The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 77, 81, 82, 86, 97, 186). Beberapa anomali memicu 'revolusi ilmu'.[13] Biasanya, istilah 'revolusi ilmu' dipakai untuk menyebut kisah-kisah menggemparkan ketika pembatalan satu teori atau pandangan oleh satu teori atau pandangan lain mengubah pandangan keilmuwan, praktik riset, dan barangkali bahkan kesadaran masyarakat. Penemuan Copernicus, Newton, Darwin, dan Einstein membentuk pemikiran dan cara pandang. Namun, Kuhn meluaskan istilah tersebut untuk mencakup, *pertama*, perubahan-perubahan yang menimbulkan konsekuensi-konsekuensi besar dalam sebuah ilmu namun menimbulkan dampak kecil di luarnya, *kedua*, penemuan fenomena-fenomena baru.

Ketika berhadapan dengan sebuah krisis penting, para ilmuwan biasanya merespons dengan menggeluti 'ilmu ekstraordiner' ('ilmu luar biasa') atau 'ilmu dalam kondisi krisis' (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 6, 82, 86, 87, 91, 101, 154). Dalam ilmu ekstraordiner atau ilmu krisis, 'aturan permainan' yang sebelumnya diterima dengan begitu saja kini dijadikan sasaran kritik dan peninjauan ulang. Para ilmuwan ekstraordiner berusaha mengubah aturan-aturan sedemikian rupa terutama sekali untuk menerapkan sebanyak mungkin solusi problem sebelumnya dan untuk menjelaskan anomali-anomali yang telah menimbulkan krisis. Setelah 'perubahan paradigma' ini, sebuah istilah yang hampir telah menjadi usang lantaran dipakai secara luas, 'ilmu normal' dikukuhkan kembali lewat aturan-aturan baru. Kuhn memandang revolusi sebagai sesuatu yang 'destruktif-konstruktif' lantaran ia menghentikan akumulasi pengetahuan dalam ilmu normal dan menumbuhkan sebuah cara pandang baru terhadap tema bahasan yang tengah digeluti yang *tidak setara* (*incommensurable*) dengan cara pandang sebelumnya (*The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 66).[14] Pemahaman yang berbeda dari Kuhn terhadap konsep *'ketaksetaraan'* (*'incommensurability'*) telah menjadi tema diskusi yang populer di kalangan para filsuf dan menimbulkan penulisan banyak buku. Pada 1960-an dan 1970-an, Kuhn menimba dari karya filsuf Quine untuk menegaskan bahwa dua pandangan terhadap dunia tak setara (*incommensurable*) jika tidak ada 'bahasa observasi yang netral' 'ke dalamnya paling tidak konsekuensi-konsekuensi empiris dari keduanya bisa diterjemahkan tanpa kehilangan atau mengubah makna'. Namun pada 1980-an, konsep

mengenai 'bahasa observasi yang netral' menghilang dan konsep mengenai 'ketidakmungkinan-penerjemahan' (*'untranslatability'*) mengemuka. Dalam konsep ini, dua perspektif dianggap tak mungkin untuk disetarakan (*incommensurable*) jika struktur 'leksikon' mereka berbeda. Dalam arti, jika dua pandangan adalah tak setara tak mungkin bagi kita untuk secara sistematis menyamakan makna dan cakupan konsep keduanya. Ini tidak berarti, sebagaimana kesimpulan beberapa kritik, bahwa ketaksetaraan paradigma-paradigma selanjutnya berarti bahwa mereka tidak bisa dibandingkan (*incomparable*) atau bahwa kesinambungan antarperiode ilmu alam terputus. Dalam *The Structure of Scientific Revolutions* Kuhn menyatakan bahwa paling tidak sebagian dari capaian para ilmuwan normal terbukti bertahan, sebab setelah revolusi:

> Banyak bahasa ilmuwan dan sebagian besar instrumen penelitian adalah sama seperti sebelumnya. Akibatnya, ilmu pascarevolusi selalu mengandung banyak manipulasi yang sama, yang dijalankan dengan instrumen yang sama dan digambarkan dengan istilah yang sama seperti ilmu revolusi semula. (*Ibid.*, hal. 130)

Kemajuan tercapai lantaran kapasitas pemecahan problem meningkat, namun ini tidak dengan sendirinya membolehkan kita untuk mengatakan bahwa kemajuan ilmu adalah sebuah pergerakan yang lebih mendekati kebenaran. Menurut Kuhn, ini lantaran dua alasan. *Pertama*, klaim bahwa teori-teori selanjutnya lebih mendekati kebenaran menegaskan bahwa teori-teori selanjutnya merupakan ancer-ancer yang lebih persis tentang kebenaran

ketimbang teori-teori sebelumnya. *Kedua*, bagaimana mungkin untuk menentukan bahwa sebuah teori berkesesuaian dengan kebenaran? Mungkinkah kita mengesampingkan pandangan kita sendiri dan memandang dunia sebagaimana adanya? Kuhn oleh karena itu berpandangan bahwa kemajuan ilmu harus semata-mata dilihat sebagai kemajuan instrumental pengetahuan ilmiah. Dia menulis:

> Dianggap sebagai seperangkat alat untuk memecahkan teka-teki teknik dalam wilayah-wilayah tertentu, ilmu jelas kian cermat dan luas seiring perjalanan waktu. Sebagai sebuah alat, ilmu jelas berkembang.[15]

Banyak pengamat, termasuk sejarawan, telah menerima ide-ide Kuhn dengan antusias. Sebagian telah berusaha menunjukkan bahwa varian-varian kecil (turunan-turunan) pola perkembangan ilmu Kuhn juga ditemukan dalam sejarah intelektual, sedangkan yang lain telah merasa puas hanya dengan mengadopsi istilah-istilah seperti 'paradigma' dan ketaksetaraan (*'incommensurable'*). Bahkan, sebagaimana David Fischer menegaskan, ide-ide Kuhn tampak 'relevan untuk semua bidang sejarah'.[16] Namun, antusiasme tersebut, disambut oleh sejumlah kritik. *Pertama*, sampai taraf mana ide-ide Kuhn berlaku? Misalnya, apakah sejarah sebuah kelompok sosial sama dengan sejarah sebuah komunitas ilmiah, di mana para individu memiliki 'pendidikan yang sama' dan 'prakarsa profesional', mempelajari bacaan teknik yang sama dan 'memperoleh banyak pelajaran darinya'? *Kedua*, adakah sebuah rumusan tegas tentang ide-ide pokok tesis Kuhn? Penafsiran terhadap ide-ide Kuhn, sebagaimana dijelaskan sebelumnya

dalam kasus 'paradigma', sangat beragam. Apakah ide-idenya terlalu luas hingga terlalu abstrak? *Ketiga*, kelayakan tesis Kuhn sebagai sebuah historiografi ilmu perlu dipersoalkan. Mengapa, misalnya, haruskah komunitas-komunitas ilmiah yang dijadikan unit analisis dasar bagi sejarah ilmu? Apakah ilmuwan normal sedogmatis anggapan Kuhn? Terakhir, ide-ide Kuhn perlu dipersoalkan lagi secara lebih filosofis. Mengapa cara-cara di mana paradigma membimbing praktek ilmiah tidak bisa dijelaskan secara eksplisit? Selain itu, jika pandangan Kuhn tentang tema bahasan yang dipilihnya, sebagaimana pandangan para ilmuwan, dibentuk oleh asumsi dan penilaian, maka bagaimana seharusnya kita memandang tesisnya? Barangkali kini saatnya kita jadikan 'aturan permainan' kuhn sendiri sasaran penelitian. []

Catatan

[1] *Structure of Scientific Revolutions*, hal. 3; dan 'History of Science', dalam P. D. Asquith dan H. E. Kyburg (ed.), *Current Research in Philosophy of Science*, Ann Arbor, MI: Edwards, 1979, hal. 122.

[2] 'Commensurability, Comparability, Communicability', dalam P. D. Asquith dan T. Nickles (ed.), *Proceeding of the 1928 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, MI: Philosophy of Science Association, 1983, hal. 677-678.

[3] P. Hoyningen-Heune, *Reconstructing of Scientific Revolutions Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, terj. A. T. Levine, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993, hal. 21-22.

[4] Sebuah variasi dalam A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods*, Milton Keynes: Open University Press, 1978, hal. 80.

[5] Dalam edisi pertama *The Structure of Scientific Revolutions* Kuhn menyebut ini sebagai fase 'pra-paradigma', namun menjelang 1969 dia mengakui bahwa 'ilmu prakonsensus' juga dibentuk oleh para-

digma. Lihat *The Structure of Scientific Revolutions*, hal. ix, 20, 47, 61, 76, 163, 178-179; 'Second Thoughts of Paradigms', dalam *The Essential Tension*, hal. 295, catatan nomor 4; dan 'Reflections on my Critics', dalam I. Lakatos dan A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, hal. 272, catatan nomor 1.

[6] Kendatipun demikian, dia ragu-ragu tentang pemberian nama 'sebuah periode sejarah luas dengan sebuah nama tunggal dan yang dipilih sekenanya', lihat *The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 5.

[7] Tentang batas-batas analogi ini lihat P. Hoyningen-Heune, *Reconstructing Scientific Revolutions*, hal. 171-180.

[8] M. Masterman, 'The Nature of Paradigm', dalam Lakatos dan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, hal. 61.

[9] 'Second Thoughts on Paradigms', dalam *The Essential Tension*, hal. 307, catatan nomor 16, 319; 'Reflections on my Critics', dalam Lakatos dan A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, hal. 235, 272; dan 'Dubbing and Redubbing: the Vulnerability of Rigid Designation', dalam C. W. Savage (ed.), *Scientific Theories*, Minnesota Studies in Philosophy of Science, no. 14, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1990, hal. 302, 314, 316, catatan nomor. 9.

[10] Hoyningen-Heune, *Reconstructing Scientific Revolutions*, hal. 160.

[11] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1953, hal. 31-36.

[12] Lihat *The Structure of Scientific Revolutions*, hal. 44, catatan nomor 1, 196; M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, dan M. Polanyi, *Knowing and Being*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

[13] Meskipun Kuhn yakin bahwa krisis biasanya adalah awal menuju revolusi, dalam tulisan-tulisan dia selanjutanya dia menyatakan bahwa krisis dalam kasus yang jarang memicu hal yang lain. Dia juga menyatakan bahwa krisis tidak harus dipicu oleh anomali-anomali dalam bidang yang tengah diteliti. Lihat Hoyningen-Heune, *Reconstructing Scientific Revolutions*, hal. 232-233; M. Man-

delbaum, 'A Note on Thomas S. Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*, *Monist*, 1977, 60(4): 446-447; dan J. W. Watkins, 'Against "Normal Science"', dalam Lakatos dan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, hal. 30-31.

[14] Dalam *Structure of Scientific Revolutions* Kuhn menyamakan revolusi dengan peralihan *Gestalt*, namun pada 1980-an dia menegaskan bahwa revolusi sifatnya lebih gradual ketimbang yang dimaksudkan oleh analogi revolusi itu sendiri. Lihat, misalnya, 'Response to Commentators', dalam S. Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts, and Sciences*, Berlin: de Gruyter, 1989, hal. 49.

[15] 'Metaphor in Science', dalam A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, hal. 418.

[16] D. H. Fischer, *Historian's Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Karya penting Kuhn

The Structure of Scientific Revolutions, edisi ketiga, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

Lihat pula

Collingwood, Hempel, Popper (MP), Quine (MP), Wittgenstein (MP).

Sumber lanjutan

Agassi, J., 'Towards an Historiography of Science', *History and Theory*, 1963, 2(4): 1-17.

Barnes, B., *T. S. Kuhn and Social Science*, London: Macmillan, 1982.

Gutting, G. (ed.), *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Chicago, IL: University of Notre Dame Press, 1980.

Hacking, I. (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Hoyningen-Heune, P., *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn Philosophy of Science*, terj. A. T. Levine, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993.

Kragh, H., *An Introductions to the Historiography of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Lakatos, I. dan Musgrave, A. (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London: Cambridge University Press, 1970.

Mandelbaum, M., 'A Note on Thomas S. Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*', *Monist*, 1977, 60 (4): 445-452.

Maudgil, A., 'World Pictures and Paradigms: Wittgenstein and Kuhn', dalam P. Weingartner dan G. Schurz (ed.), *Reports of the Thirteenth International Wittgenstein Symposium 1988*, Vienna: Höller-Pichler-Tempsky, 1989, hal. 285-290.

Meiland, J. W. dan Krausz, M. (ed.), *Relativism, Cognitive, and Moral*, Chicago, IL: University of Notre Dame Press, 1982.

Newton-Smith, W. H., *The Rationality of Science*, London: Routledge, 1981.

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University

Emmanuel Le Roy Ladurie

(1929-)

Emmanuel Le Roy Ladurie -yang digambarkan secara beragam sebagai contoh teladan generasi ketiga sejarawan *Annales* dan 'bintangnya ahli abad tengah'-, telah memainkan peran penting dalam meluaskan wilayah sejarah. Le Roy telah menunjukkan pada banyak sejarawan bahwa banyak hal bisa diperoleh dari mempertimbangkan pandangan para ilmuwan sosial, melakukan pendekatan baru terhadap sumber-sumber terkenal, memakai metode kuantitatif, dan mempelajari 'tetesan' laut kemanusiaan.

Emmanuel Bernard Le Roy Ladurie lahir di Les Moutiers-en-Cinglais, Prancis, pada 1929. Dia masuk Kolese Saint-Joseph di Caen, Lycée Henri-IV di Paris, dan Lycée Lakanal di Sceaux, memperoleh agregat dalam disiplin sejarah dari

Ecole Normale Supérieure, dan doktor sastra dari Fakultas Sastra Universitas Paris. Setelah mengajar di Lycée de Montpellier dan Universitas Montpellier, dia menjadi direktur studi di Ecole Pratique des Hautes Etudes di Paris. Sejak 1970 Le Roy dikukuhkan sebagai profesor geografi dan ilmu sosial di Universitas Paris dan, seiring pensiunnya Ferdinand Braudel, profesor sejarah peradaban modern di Kolese de France.

Le Roy Ladurie membangun reputasinya sebagai sejarawan inovatif lewat publikasi tesis doktornya, 'Les paysans de Languedoc' (terj. *The Peasants of Languedoc*).[1] Dalam tesis ini dia memanfaatkan data kuantitatif seperti pajak, zakat gereja, upah, sewa, dan jumlah laba, dan pandangan-pandangan François Simiand, David Ricardo, Thomas Malthus, Freud, Weber, Lévi-Strauss, Ernest Labrousse, Michel Foucault, dan Braudel, untuk menegaskan bahwa sejarah Languedoc dari akhir abad XV sampai awal abad XVIII adalah *'l'histoire immobile'*. Kasarannya, tidak ada dampak yang berubah pada masa itu (tentang *l'histoire immobile'*, lihat *The Mind and the Method of Historian*, hal. 1-27). Dalam bagian pertama buku tersebut, Le Roy Ladurie menyatakan bahwa, meskipun iklim memainkan peran penting dalam sejarah manusia, dia tidak yakin bahwa perubahan iklim berkorelasi langsung dengan perubahan ekonomi (*The Peasants of Languedoc*, hal. 18; lihat pula *Times of Feast, Times of Famine: a History of Climate since the Year 1000*). Studi terhadap sejarah pedesaan Prancis dari akhir abad XV sampai awal abad XVIII pun tidak menunjukkan akumulasi kolektif kekayaan pedesaan oleh kaum kapitalis. Bahkan, ia menunjukkan fase pertumbuhan dan kemunduran.

Pada fase pertama, yang Le Roy Ladurie sebut 'titik terendah', ekspansi ekonomi dipicu oleh pertumbuhan dramatis penduduk segera sesudah peristiwa Black Death. Pertumbuhan penduduk memicu reklamasi hutan dan tanah kosong buat pertanian, pembagian kepemilikan, dan penurunan upah. Mereka yang paling diuntungkan oleh keadaan ini adalah para pemilik tanah yang menyewakan tanah milik mereka sendiri.

Keadaan ini memunculkan fase kedua, 'kemajuan'. Sampai 1530, penduduk terus tumbuh dan para tuan tanah kian menikmati untung. Namun, pada saat yang bersamaan, 'kekakuan' praktek pertanian memicu fase kemunduran (*ibid.*, hal. 290). Para petani menginginkan hasil lebih, namun mereka tak bisa (lantaran konservatisme teknik, kurangnya modal, dan tiadanya inovasi) untuk meningkatkan produksi demi mencukupi kebutuhan penduduk yang jumlahnya kian meningkat. Para penduduk berjuang untuk hidup dalam kondisi kurang pangan. Banyak orang beremigrasi atau menunda perkawinan. Mereka menyadari bahwa masa itu adalah masa sulit, namun mereka ditarik kepada dan bahkan dibebani dengan soal-soal agama (*ibid.*, hal. 291). Orang Katolik dan Protestan berjuang menghadapi klaim keselamatan, tanah gereja, pajak, dan zakat buat gereja. Perjuangan-perjuangan ini, mengembang menjadi gerakan-gerakan anti-pajak maupun klenik, yang menjanjikan namun tak bisa membawa perubahan sosial (*ibid.*, hal. 191-218).'Kutukan Malthusian' melanda Languedoc lantaran pertambahan penduduk tidak diikuti oleh pertambahan produktivitas (*ibid.*, hal. 311).

Pada fase ketiga –'kematangan' (usai 1600)–, angka kelahiran setara dengan angka kematian. Namun, akumulasi kekayaan pribadi berjalan pelan lantaran konservatisme pertanian dan peningkatan dramatis 'fenomena parasitik' seperti pinjaman, sewa, zakat untuk gereja, dan pajak buat negara.

Pada fase keempat, 'masa panjang resesi', pajak, merosotnya produksi, penganguran, kemiskinan, kondisi sanitasi yang buruk, emigrasi, penundaan perkawinan, dan bahkan kontrol kelahiran menahan pertambahan penduduk maupun pembagian tanah. Sebuah masa konsolidasi tanah, demi keuntungan kaum kapitalis, muncul.

Singkatnya, dua abad pertumbuhan penduduk dan pembagian tanah pada akhirnya berhenti, dan sejak itu *'l'histoire immobile'*. Ini sebagian besar disebabkan, tegas Le Roy Ladurie, oleh ketidakmampuan masyarakat meningkatkan produktivitas. Dia menulis:

> Beberapa orang berbicara tentang batas akhir *alamiah* sumber-sumber produksi. Namun 'alam' dalam kasus ini sebenarnya adalah budaya; ia adalah kebiasaan, cara hidup, mentalitas orang; ia secara utuh dibentuk oleh pengetahuan teknik dan sistem nilai, oleh sarana yang dipakai dan tujuan yang dikehendaki. (*Ibid.*, hal. 298)

Dengan kata lain, penduduk Languedoc tak hanya kurang memiliki teknologi maju; mereka juga kurang mempunyai 'kesadaran, budaya, moral, politik, pendidikan, semangat reformis, dan hasrat yang membara demi mencapai keberhasilan dan kesuksesan' (*ibid.*, hal. 302). Namun, apa yang Le Roy Ladurie temukan bukan sebuah siklus

dalam arti sebenarnya, lantaran akhir perkembangan tak membawa masyarakat Languedoc kembali ke titik keberangkatannya. Sekalipun ekonomi secara menyeluruh mandek, ada kantong-kantong pertumbuhan. Pertanian anggur dan pengembangbiakan ulat sutra berkembang, begitu pun pembuatan pakaian. Hal ini seiring dengan berkembangnya pendidikan dasar, memudarnya fanatisme keagamaan, dan 'perbaikan umum dalam sikap/tingkah laku' dapat memungkinkan terjadinya suatu 'ekonomi tinggal landas' pada abad XVIII (*ibid.*, hal. 302, 307).

Dalam *The Peasants of Languedoc*, Le Roy Ladurie pada dasarnya tertarik untuk mengidentifikasi pola-pola material dan mental yang berkembang pelan dan jangka panjang ('struktur-struktur') yang mendasari peristiwa-peristiwa dan tren-tren yang lebih tampak dan cepat berkembang (*'konjungtur-konjungtur'*) yang diminati oleh para pendukung *histoire événementielle* (sejarah peristiwa-peristiwa). Di sini dia mempromosikan pendekatan Braudel. Namun, tak seperti Braudel, Le Roy Ladurie menegaskan bahwa disayangkan jika ada pembasmian sejarah peristiwa dan biografi individual (*The Territory of the Historian*, hal. 111-132). Pemikiran semacam itu, dan banyak penelitian dia selanjutnya, mencerminkan sebuah upaya untuk menyatukan peristiwa dan struktur. Ini terlihat jelas, misalnya, dalam *Le Carnaval de Romans: de la chandeleur au mercredi des cendres* (terj. *Carnival in Romans*), sebuah karya yang muncul dari sebuah deskripsi lima-halaman dalam *The Peasants of Languedoc*. Dalam buku ini Le Roy Ladurie memusatkan perhatiannya pada pembantaian setidaknya dua puluh tukang dan pemimpin mereka di kota orang-orang Roma selama

masa karnaval pada 1580. Dari dua deskripsi tentang pembantaian, satu menaruh simpati pada para tukang yang dibantai dan satunya lagi membenci mereka, daftar pajak rumah tangga, daftar wabah, dan ide banyak sejarawan dan ilmuwan sosial, Le Roy Ladurie menyimpulkan bahwa pergolakan orang-orang Roma mencerminkan antagonisme agama, sosial, dan politik masyarakat pedesaan Prancis akhir abad XVI. *Carnival in Romans* menunjukkan minat Le Roy Ladurie terhadap nilai, sikap, kebiasaan masyarakat, keyakinan agama, dan perilaku.[2]

Minat serupa terhadap kehidupan sehari-hari orang kebanyakan mendasari karyanya yang paling penting dan terkenal, *Montaillou, village Occitan de 1294 á 1324* (terj. *Montaillou: the Promised Land of Error*). *Montaillou* didasarkan pada register Jacques Fournier, Uskup Pamiers di Ariège dari 1318 sampai 1325, mengenai interogasi dan penghukuman terhadap orang-orang yang dituduh penganut Catharisme. Penganut Chatarisme adalah salah satu sempalan Kristen kuat Abad Tengah dan yang bertahan sampai abad XIV di desa-desa Pyrenean seperti Montaillou. Orang-orang Chatar meyakini bahwa Tuhan adalah pencipta kebaikan, sedangkan Setan adalah pencipta dunia material. Keselamatan oleh karena itu hanya bisa dicapai dengan membebaskan jiwa dari jasad/tubuh. Register Fournier dipublikasikan pada 1965 dan terkenal di kalangan sejarawan. Namun, Le Roy Ladurie adalah sejarawan pertama yang menyatakan bahwa register Inquisisi seperti register Fournier bisa memberi penjelasan tentang kehidupan pedesaan. Le Roy Ladurie mempelajari catatan interogasi terhadap dua puluh lima orang dari Montaillou dan membuat deskripsi dua pihak

tentang kehidupan desa. Pada bagian pertama deskripsinya, Le Roy Ladurie mengamati kultur material Montaillou: rumah, praktek pertanian, kekuatan sekuler dan gereja, dan hubungannya dengan desa-desa lain. Pada bagian kedua dia mengamati dunia mental para penduduk: asosiasi dan intrik di kalangan mereka dan pandangan mereka terhadap ruang, waktu, masa uzur, kematian, seksualitas, Tuhan, dosa, pernikahan, nasib, ilmu ghaib, dan keselamatan. Karyanya, tegas Le Roy Ladurie:

> ...lebih dari sekedar penyimpangan yang berani namun cepat usang. Ini adalah sejarah faktual tentang orang kebanyakan. Ini adalah Pierre [Clergue] dan Béatrice [des Planissoles] dan cinta mereka; ini adalah Pierre Maury dan jemaahnya; ini adalah nafas kehidupan yang pulih lewat sebuah register Latin represif, yakni sebuah monumen literatur Occitan. (*Montaillou*, hal. 356)

'Nafas kehidupan' yang Le Roy Ladurie kembalikan pada Prancis abad tengah membuatnya dikenal luas, dipuji, dan dikritik banyak sarjana. Montaillou bahkan menjadi tujuan populer para turis. Meskipun para sarjana menghargai pendekatan imajinatif dan inovatif Le Roy Ladurie terhadap sejarah, mereka mengkritik pendasarannya yang tak kritis terhadap register Fournier. Sebab, ketimbang sebagai testimoni para petani tentang diri mereka sendiri, register tersebut mencatat testimoni yang diterjemahkan dari Occitan ke Latin dan dibuat di bawah hukuman atau ancaman hukuman. Beberapa kritikus oleh karena itu menganggap register tersebut sebagai fondasi yang labil dan lapuk untuk studi sejarah. Sarjana yang lain mengkritik

pemakaian Le Roy Ladurie terhadap beberapa kutipan berkali-kali untuk mendukung ide-ide yang sangat berbeda satu sama lain; ketiadaan pembicaraan dia tentang bagaimana dia menyusun catatannya, dan seringnya dia memakai istilah-istilah klise, neologisme, dan Franglais.[3]

Kritisisme ini juga ditujukan kepada karya-karya Le Roy Ladurie yang lebih belakangan, terutama *La sorcière de Jasmin* (terj. *Jasmin's Witch*) dan *Le siècle des Platter, 1499-1628* (terj. *The Beggar and the Professor: a Sixteenth Century Family Drama*).[4] Dalam buku pertama, Le Roy Ladurie mendukung pendirian Carlo Ginzburg bahwa ilmu ghaib, sebagaimana yang dipahamai oleh para petani abad pertengahan, sangat berbeda dengan praktek para dukun perempuan yang dijelaskan dalam laporan-laporan gereja maupun istana.[5] Tujuan dia adalah mengumpulkan 'seluruh fakta sosial tentang ilmu ghaib' lewat puisi Occitan *Françouneto*, yang diterbitkan pada 1842 oleh Jacques Boé ('Jasmin') (*Jasmin's Witch*, hal. 59). Puisi ini didasarkan kepada sebuah cerita tradisional – yang masih dikenal oleh beberapa penduduk Roquefort dan Agen semasa Le Roy Ladurie menulis buku ini– tentang seorang perempuan muda yang dituduh sebagai tukang sihir. Di samping kualitas literer Jasmin yang bagus, Le Roy Ladurie menyatakan bahwa puisi tersebut meliput banyak kepercayaan populer tentang ilmu ghaib di selatan Prancis pada abad XVII dan XVIII (*ibid.*, hal. 146-148). 'Dukun' Françouneto, sebagaimana keluarga Mimalé (*ibid.*, hal. 31-52) dan istri Ramonet de Lola (*ibid.*, hal. 62-63), melanggar prinsip pembatasan kekayaan. Dengan kata lain, orang lain yakin bahwa mereka (diketahui atau tak diketahui) menyerang nyawa dan ke-

kayaan orang lain demi meningkatkan kekayaan mereka sendiri (*ibid.*, hal. 25, 44-61, 74).[6] Aspek mental *The Beggar and the Professor* lebih banyak. Le Roy Ladurie menegaskan bahwa memoar dan korespondensi tiga generasi keluarga Platter menjelaskan sejumlah besar nilai, kepercayaan, dan sikap abad XVI, terutama mereka yang berkaitan dengan pendidikan, pembaruan agama, pajak, pengobatan, hutang, kejahatan, dan agitasi sosial.

Carnival in Romans, Montaillou, Jasmin's Witch, dan *The Beggar and the Professor* adalah contoh-contoh dari apa yang disebut '*microhistory*' ('sejarah kecil').[7] Dengan mempelajari sebuah keluarga, kehidupan, peristiwa, atau lokalitas, sejarawan berharap bisa mengungkap 'struktur' mental dan material sebuah masyarakat. Meskipun *microhistory* telah menjadi terkenal sebagian lantaran karya Le Roy Ladurie, pertanyaan-pertanyaan telah diajukan tentang kekhususan (*typicality*). Yakni, apa makna pengalaman orang-orang Roma, Montaillou, Roquefort dan Agen, dan anggota keluarga Platters? Apakah kita dibenarkan mendasarkan diri pada pengalaman mereka untuk berbicara tentang pengalaman orang-orang di Prancis? Di Eropa Barat? Pada Abad Tengah dan Masa Modern? Ataukah pengalaman mereka tersebut hanyalah pengalaman sekelompok kecil orang? Para pengkritik juga mempersoalkan pemahaman Le Roy Ladurie terhadap 'struktur'. Ketiadaan deskripsinya yang jelas tentang istilah tersebut, ini telah berkali-kali dipertanyakan, membuat orang bertanya-tanya tentang kriteria apa yang dia pakai untuk mengidentifikasi struktur-struktur, mengapa struktur-struktur yang serupa menghasilkan efek-efek yang sangat berbeda, mengapa struktur-struktur

berubah, mengapa mereka muncul, dan apakah dunia struktur tersebut benar-benar ada.[8]

Meskipun Le Roy Ladurie mencurahkan banyak perhatiannya pada pengalaman orang kebanyakan, dia juga menulis sejarah negara kerajaan Prancis antara 1460-1774. Dalam *L'Etat royal: de Louis XI á Henri IV, 1460-1610* (terj. *The Royal French State*), dia menyatakan bahwa negara modern awal ditandai oleh politik aristokrasi, konflik agama, dan perkembangan ekonomi. Dia juga menegaskan bahwa negara modern awal tersebut ada terutama untuk mendukung ekspansi luar negeri ke Provence, Burgundy, dan Italia dan untuk menjajah dan mengambil kekayaan alam Spanyol. Dalam *Ancien Régime: de Louis XIII Louis XV, 1610-1774* (terj. *The Ancien Régime*), dia memusatkan diri pada peralihan demi peralihan masa-masa yang relatif terbuka dan rasional dalam menjalankan urusan-urusan dalam negeri dan luar negeri dengan masa-masa yang ditandai oleh agresi ke luar negeri dan otoritarianisme di dalam negeri. Untuk yang pertama, dia misalnya mencontohkannya dengan masa pemerintahan Louis XV yang, meskipun mengalami ketidakmenentuan pada 1750-an, ditandai oleh pergerakan menuju liberalisme pragmatis. Untuk yang kedua dia misalnya mencontohkannya dengan masa Richelieu dan paro akhir kekuasaan Louis XIV. Pada penutup karya dua jilid ini, Le Roy Ladurie menyatakan bahwa pergerakan linear menuju liberalisme, pembatasan agama, anti-klerikalisme, dan munculnya ide-ide Pencerahan memberi jalan pada Revolusi 1789.[9]

Le Roy Ladurie juga menunjukkan kebolehannya sebagai seorang esais, menulis artikel tentang banyak tema,

pemakaian komputer dalam riset sejarah, pola-pola kejahatan dalam wajib militer Prancis abad XVI, dan penggunaan ilmu ghaib pada abad XVI untuk memicu impotensi (*The Territory of the Historian; The Mind and Method of the Historian; L'historien, le chiffre et le texte*). Karya-karya penting dia yang lain termasuk *Love, Death and Money in the Pays d'Oc, The French Peasantry: 1450-1660*, dan refleksi-refleksi tentang keterikatan dahulu dia dengan Partai Komunis Prancis (*Paris-Montpellier, PC-PSU, 1945-1963*). Publikasi-publikasi Le Roy Ladurie telah menjadikannya seorang intelektual yang sangat berpengaruh di Prancis. Dia sering muncul di televisi pemerintah dan koran-koran seperti *Le Monde, L'Express*, dan *Le Nouvel Observateur*. Dia juga direktur Bibliothèque de France. Sebagian besar lantaran usaha-usahanya, perkembangan internasional yang terus berlangsung dari pandangan sejarah *Annales* – yang dimulai oleh Bloch dan Febvre dan dilanjutkan oleh Braudel – tampak terjamin. []

Catatan

[1] Bagian satu, berisi banyak lampiran statistik dan sejumlah bab pendek, telah dihilangkan dan Bagian empat diringkas sebagai Bagian tiga dalam terjemahan Inggris. Untuk ulasan-ulasan mengenai *The Peasant of Languedoc*, lihat R. Foster, *American Historical Review*, 1967, 72(2): 596-597; R. H. Hilton, *English Historical Review*, 1967, 83(325): 791-795; J. Jacquard, *Economics History Review*, 1967, 20(3): 623; dan P. Sonnino, *'Les paysans de Languedoc: ving-sept ans après'* (naskah bahasa Inggris), *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 293-300.

[2] Untuk ulasan-ulasan mengenai *Carnival in Romans*, lihat W. Beik, *Journal of Interdisciplinary History*, 1980, 11(2): 307-309; L. Stone, 'In the Alleys of Mentalité', *New York Review of Books*, 8 November

1979, 26(17): 20-24; A. MacFarlane, *Journal of Modern History*, 1980, 52(3): 520-523; dan R. J. Knecht, *History*, 1981, 66(217): 297-298.

[3] Stone, 'In the Alleys of Mentalité', hal. 22; D. Herlihy, *Social History*, 1979, 4(3): 517-520; E. Weber, *Journal of the History of Ideas*, 1979, 40(3): 481-490; dan F. X. Hartigan, 'Montaillou', *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 275-283.

[4] Tentang skala yang lebih kecil, lihat deskripsi Le Roy Ladurie tentang pengalaman bangsawan abad XVI Gilles de Gouberville dalam 'In Normandy's Woods and Fields', dalam *The Territory of the Historians*, hal. 133-171. Untuk ulasan-ulasan mengenai *Jasmin's Witch*, lihat M. Broers, *History*, 1989, 74(241): 317-318, dan E. L. Newman, 'Le Roy Ladurie's Magic, Jasmin's Witch', *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 285-292. Untuk ulasan-ulasan mengenai *The Beggar and the Professor*, lihat D.J. Sturdy, *English Historical Review*, 1997, 112(447): 738-739; E. Weber, *New York Times Book Review*, 13 April 1997, hal. 28; D. A. Bell, *New Republic*, 5 Mei 1997, 216(18): 39-41; M. S. Kimmel, *Nation*, 21 April 1997, 264(15): 28-30; S. Carroll, *Times Literary Supplement*, 1 Desember 1995, 4835: 9; L. Jardine, *New Statesman*, 16 Mei 1997, 126(4334): 47-48; dan anonym, *The Economist*, 12 Juli 1997, 344(8025): 76-77.

[5] Lihat, misalnya, C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth Century Millet*, Baltimore, MD: Johns Hopkins university Press, 1980.

[6] Tentang bertahannya dan penyusunan ulang tema-tema dalam kisah-rakyat, lihat pula 'Mélusine down on the Farm: Metamorphosis of a Myth', dalam *The Territory of the Historian*, hal. 203-220.

[7] Istilah ini pada mulanya dipakai untuk menggambarkan *The Cheese and the Worms*-nya Ginzburg. Lihat P. Burke, *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990, hal. 82.

[8] D. North, 'Comment', *Journal of Economic History*, 1978, 38(1): 77-80; R. Brenner, 'Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe', *Past and Present*, 1976, 70: 30-74; dan Sonnino, *'Les paysans de Languedoc: ving-sept ans après'*.

[9] Untuk ulasan-ulasan mengenai *The Royal French State: 1460-1610*, lihat A. D. Thomas, *History*, 1995, 80(258): 120-121; D. Parker, *English Historical Review*, 1996, 111(443): 972-973; J. Powis, *Times Literary Supplement*, 14 Oktober 1994, 4776: 11; M. Wolfe, *Sixteenth Century Journal*, 1996, 27(1): 150-152; dan J. Bergin, *History Today*, 1995, 45(7): 60-61. Untuk ulasan-ulasan mengenai *The Ancien Régime*, lihat D. Parker, *Times Literary Supplement*, 13 Desember 1996, 4889: 9; dan N. Henshall, *History Today*, 1997, 47(7): 56-57.

Karya penting Le Roy Ladurie

Times of Feast, Times of Famine: a History of Climate since the Year 1000, terj. B. Bray, Garden City, NY: Doubleday, 1971.

The Peasants of Languedoc, terj. J. Day, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1974.

Montaillou: the Promised Land of Error, terj. B. Bray, New York: Vintage, 1979.

Carnival in Romans, terj. M. Feeny, New York: Braziller, 1979.

The Territory of the Historian, terj. B. dan S. Reynolds, Hassocks, Sussex: Harvester, 1979.

The Mind and Method of the Historian, terj. B. dan S. Reynolds, Brighton: Harvester, 1981.

Love, Death, and Money in the Pays d'Oc, terj. A. Sheridan, New York: Braziller, 1982.

Paris-Montpellier: PC-PSU 1945-1963, Paris: Gallimard, 1982.

Jasmin's Witch, terj. B. Pearce, New York: Braziller, 1987.

The Royal French State, 1460-1610, terj. J. Vale, Oxford: Basil Blackwell, 1994.

The Ancient Régime: a History of France, 1610-1774, terj. M. Greengrass, Oxford: Basil Blackwell, 1996.

The Beggar and the Professor: a Sixteenth Century Family Saga, terj. A. Goldhammer, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

L'historien, le chiffre et le texte, Paris: Fayard, 1997.

Lihat pula

Bloch, Braudel, Davis, Febvre, Foucault, Lévi-Strauss (CT), Marx.

Sumber lanjutan

Barzun, J., *Clio and Doctors: Psycho-history, Quanto-history, and History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.

Burke, P., *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929-1989*, Cambridge: Polity, 1990.

Cantor, N. F., *Inventing the Middle Ages: the Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists in the Twentieth*, New York: W. Morrow, 1991.

Carrard, P., 'The New History and the Discourse of the Tentative: Le Roy Ladurie's Quotation Marks', *Clio*, 1985, 15(1): 1-4.

_____, *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1992.

Hartigan, F. X., 'Montaillou', *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 275-283.

Himmelfarb, G., *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Newman, E. L., , 'Le Roy Ladurie's Magic, Jasmin's Witch', *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 285-292.

Sonnino, P., *'Les paysans de Languedoc: ving-sept ans après'* [naskah bahasa Inggris], *Proceedings of Annual Meeting of the Western Society for French History*, 1994, 21: 293-300.

Stone, L., 'In the Alleys of Mentalité', *New York Review of Books*, 8 November 1979, 26(17): 20-23.

Willis, F. R., 'The Contribution of the Annales School to Agrarian History: a Review Essay', *Agricultural History*, 1978, 52(4): 538-548.

Livy

(± 64 SM - ± 12 M)

Sejarawan Roma Titus Livius telah lama dianggap sebagai seorang penulis besar dengan sedikit keahlian sejarah; sebuah 'lapisan tembus pandang', penerjemah ceroboh, dan 'seorang pelonco ('kurang pengalaman') yang tersesat di hutan' yang berkeliaran dari sumber ke sumber dengan tulisannya yang tak banyak mengandung ide. Jika dihadapkan dengan standar-standar penelitian sejarah di abad XIX dan awal abad XX, Livy tampak sangat lemah. Namun, seiring dengan digugatnya standar-standar tersebut, sejumlah sarjana yang terus meningkat jumlahnya telah menyerukan pemertimbangan ulang peran Livy sebagai seorang sejarawan.

Dari 142 buku yang Livy tulis buat sejarah Romanya, hanya 35 buah yang bertahan (1-10, 21-45). Sisanya hanya dikenal melalui ringkasan pendek atau *periochae*. Meskipun Livy mengatakan pada kita bahwa dia bermaksud menulis sejarah Roma *ab urbe condita* ('dari pendirian kota tersebut') sampai pembunuhan Cicero pada 43 SM, karya tersebut juga meliput tahun-tahun dari 42-49 SM. Pliny tua menjelaskan perluasan ini dengan mengatakan bahwa 'dia telah memperoleh tingkat kemasyhuran yang cukup, namun semangatnya yang tak kenal lelah terus membuatnya menulis'.[1] Banyak peristiwa yang terliput dalam lima jilid pertama, kata Livy, seperti jatuhnya Troya dan pendirian Roma oleh Romulus dan Remus, adalah 'tindakan-tindakan yang kabur lantaran kezaman-purbakalaan mereka, layaknya benda-benda yang hampir tidak tampak lantaran jarak mereka yang sangat jauh' (6.1.2).[2] Peristiwa-peristiwa setelahnya bisa diceritakan secara lebih akurat, namun jumlah bukti untuk itu menimbulkan masalahnya sendiri. Livy menulis:

> Saya melihat dengan mata pikiran saya bahwa, seperti orang yang, tertarik oleh air dangkal di dekat pantai, mencebur ke laut, saya sedang hanyut, kemajuan apa pun yang saya capai, ke kedalaman yang lebih luas dan, seolah-olah, ke palung, terlihat bahwa tugas terus bertambah, meskipun, ketika saya menyelesaikan setiap bagian dari tugas tersebut, terlihat kalau saya kian mengecil. (31.1.1)

Pernyataan ini didukung oleh penurunan drastis jumlah periode masa yang terliput dalam jilid 1 sampai 20 dan laporan yang nyaris stabil sekitar satu tahun per jilid setelah itu.

Ukuran proyek Livy sendiri tergolong luar biasa; dia harus sudah menyelesaikan tiga jilid per tahun. Langkah penulisan yang dipatok ini membuat sejumlah pengkritik berpandangan bahwa Livy tentu hanya mengikuti sumber-sumber primernya – Valerius Antius, C. Licinius Macer, Aelius Tubero, Claudius Quadrigarius, dan sejarawan Yunani Polybius – secara tidak kritis. Dalam banyak bagian, dia tampak tak hendak atau tak mampu mempersoalkan bukti yang meragukan atau memberi keputusan terhadap sumber-sumber yang bertentangan (misalnya, 1. 3.3; 26.49.6; 2.21.3; 38; 39.43.4). Menurutnya, fakta-fakta 'harus diungkapkan sebagaimana mereka diberikan, agar saya tetap menghargai sumber-sumber saya' (8.18.2-3).

Sungguhpun demikian, kadang-kadang dia kritis terhadap sumber-sumbernya. Di beberapa bagian, dia memuji dan mengkritik para sejarawan sebelumnya (seperti 3.5.12-15; 26.49.3; 30.19.11-12; 33.10.7-10; 36.38.67; 30.45.5; 33.10.10). Di bagian-bagian lain dia menyatakan keraguannya tentang kualitas bukti mengenai sejarah awal Roma (misalnya, pengantar 6-8; 3.5.12; 4.23.3; 6.1.1-3; 7.6.1-6) dan beragam pertempuran (seperti 3.5.12-13; 25.39.11-17; 26.49.1-6; 30.19.11-12; 33.10.7-10; 34.15.9; 36.38.6-7; 38.23.6-9; 45.43.8). Analisis terhadap jilid-jilid di mana dia menggunakan Polybius secara luas juga menunjukkan bahwa dia membaca lebih dulu sebelum menulis, menerjemahkan dengan taraf akurasi lumayan, menyusun ulang informasi agar sesuai dengan peristiwa-peristiwa dan tema-tema penting, dan berusaha menjelaskan hal-hal yang kurang familiar pada para pembacanya (jilid 31-45).[3] Namun secara keseluruhan dia mencari sumber-sumber yang

memungkinkannya menulis sejarah Roma paling komprehensif. Maka, dalam jilid satu sejarah tersebut, dia dengan sengaja menyingkirkan keraguan demi menyuguhkan catatan yang sedetail mungkin (pengantar 6; 5.21.8-9; 7.6.6; 8.18.3; 6.12.2-6; 29.14.9).[4]

Para sarjana yang lebih belakangan juga menunjukkan bahwa Livy berbuat banyak untuk menyusun karyanya. Hampir diakui secara umum bahwa jilid-jilid yang bertahan disusun dan diterbitkan dalam unit-unit yang terdiri dari lima jilid, susunan itu ditentukan oleh ukurun rol lontar. Susunan jilid 1-45 oleh karena itu diperkirakan seperti yang tertera di bawah ini:[5]

1-15: Roma Awal → 1-15: Dari Pendirian sampai penyerangan Roma oleh orang-orang Gaul
→ 6-15: Perang-perang Samnite dan penaklukan Italia

16-30: Perang Punic → 16-20: Perang Punic Pertama
→ 21-30: Perang Punic Kedua

31-45: Penaklukan Timur → 31-35: Perang dengan Philip V
→ 36-40: Perang dengan Antiochus
→ 41-45: Perang dengan Perseus

Juga diperkirakan bahwa Livy selanjutnya menyusun karyanya dengan menempatkan uraian-uraian dan peristiwa-peristiwa penting seperti peperangan dan perjanjian

damai di awal, pertengahan, dan akhir masing-masing jilid. Penyisipan peristiwa-peristiwa oleh karena itu diniatkan sebagai penutup buat celah-celah yang ada. Di beberapa bagian dia telah melebarkan ulasan terhadap bahan ringkas yang dia miliki, sedangkan di beberapa bagian yang lain dia telah meringkas bahan sebisa mungkin (lihat, misalnya, jilid 31-35).[6] Namun, lantaran perangkat susunan penting seperti pembicaraan-pembicaraan secara umum tidak dicantumkan dalam *periochae*, ada perbedaan pendapat tentang apakah dia terus menyusun bahan berdasarkan unit-unit yang terdiri dari lima jilid pada jilid 46 dan seterusnya ataukah tidak.[7]

Dari uraian di atas kita telah mengetahui bagaimana Livy menulis *Ab Urbe Condita*-nya. Apa yang selanjutnya harus diuraikan adalah mengapa dia menulis karya tersebut. Mengapa Livy mencurahkan hidupnya untuk menulis sebuah karya sejarah berjumlah 142 jilid? Gagasan Livy untuk menulis sejarah Roma bukan perkara baru, namum perspektif yang dia gunakan dalam penulisan sejarah tersebutlah yang tergolong baru. Tidak seperti para penulis sebelumnya seperti Q. Fabius Pictor, Cato tua, L. Calpurnius Piso, C. Licinius Macer, dan Sallust, Livy tidak aktif di politik. Baginya, peristiwa-peristiwa sejarah tidak boleh dijelaskan dengan term politik dan digunakan untuk mendukung ideologi-ideologi politik yang ada pada masanya. Lebih dari itu, baginya, sejarah memiliki sebuah tujuan moral. Sebuah catatan tentang kebaikan dan keburukan yang membentuk karakter nasional Roma dalam beragam hal, tegas dia, akan mengilhami mereka yang mendengar atau membaca karyanya. Tujuan ini dinyatakan

secara tegas dalam pengantarnya. Setiap pembaca, tulis dia, harus betul-betul memerhatikan

> Apa itu kehidupan dan moral; atas karsa manusia yang seperti apa dan dengan kebijakan yang bagaimana, dalam kondisi perang atau damai, kekaisaran didirikan dan diluaskan; agar dia tahu betapa, dengan pengendoran disiplin bertahap, moral awalnya memberi tuntunan, sebagaimana tugas aslinya, kemudian semakin tenggelam, dan akhirnya karam sepenuhnya hingga melahirkan sebuah masa di mana kita tidak bisa menanggung keburukan-keburukan kita dan menghilangkan mereka.
>
> Yang terutama menjadikan studi sejarah penting dan berfaedah adalah bahwa Anda memperoleh pelajaran dari setiap jenis pengalaman yang tertera pada sebuah monumen yang menyolok mata; dari pengalaman-pengalaman ini Anda bisa memilih mana yang bermanfaat buat ditiru dan mana yang memalukan dalam konsep maupun hasil untuk dijauhi. (Pengantar 9-10)

Di sini Livy menggunakan metode pendidikan Roma populer di mana ide-ide dan contoh-contoh yang penting untuk diingat disusun dalam sebuah struktur arsitektur mental.[8] Harapannya adalah agar pembaca mencermati 'monumennya yang menyolok mata', memahami tanda-tandanya, dan mengimplementasikan pemahaman tersebut. Studi sejarah oleh karena itu tidak saja memberi pembebasan dari kesengsaran masa lalu, namun juga membuat seseorang berlaku mulia.

Meskipun para penulis sebelumnya, seperti Sallust, juga menegaskan bahwa Roma telah merosot kepada keadaan di mana 'keburukan-keburukan kita tidak bisa kita tanggung maupun kita hilangkan', Livy memberikan pen-

jelasan baru perihal kemerosotan tersebut. Mengamini pendapat-pendapat para penulis Yunani seperti Herodotus, para pendahulu Livy menyatakan bahwa masalah moral yang ada disebabkan oleh kegemaran destruktif terhadap kekayaan dan tiadanya ketakutan terhadap musuh eksternal (*metus hostilis*). Namun, menurut Livy, tiga gejala kemerosotan moral –pengejaran kekayaan, persaingan antarkelompok, dan pengabaian terhadap dewa-dewa– disebabkan oleh keburukan-keburukan dalan diri manusia dan kontak dengan praktek dan ide-ide asing (misalnya, 37.54.1; 37.54.18-28; 38.17.3-9; 1.6.4).[9] Tidak seperti para pendahulunya, Livy juga percaya bahwa kemerosotan tersebut bisa diatasi dan diperbaiki. Optimisme Livy terlihat jelas dalam ulasannya tentang bagaimana karakter Roma terbentuk. Pada fondasi, jelas Livy, Romulus dengan segera menyusun hirarki sosial dan politik dan memakai agama untuk menopang kekuasaannya (1.8.1; 1.8.7; 1.13.6-8; 1.12.7; 1.9.6-10). Pendekatan otoritariannya, tegas Livy, membuat penduduk mengaktualisasikan *libertas* atau kebebasan:

> Apa yang telah terjadi hingga khalayak biasa, para penggembala dan imigran, para pengungsi dari kalangan mereka sendiri, memperoleh kebebasan, atau setidaknya pengampunan, di bawah perlindungan yang tak bisa diganggu gugat, dan, tak takut lagi pada seorang raja, mulai terhasut oleh hiruk pikuk mimbar dan, di sebuah kota yang bukan kota mereka, mulai melancarkan konflik dengan para bapak di bawah dukungan istri dan anak-anak, dan kecintaan pada tanah air itu sendiri (padanya seseorang menjadi betah seiring berjalannya waktu) menghuni pikiran mereka? (2.1.4-5)

Livy juga menyatakan kekagumannya pada Numa, yang ingin menumbuhkan penghargaan pada para dewa di kalangan penduduk; pada Servus Tullius, yang mengenalkan pembaruan konstitusional demi mempromosikan *mores* (konvensi-konvensi yang dianggap penting oleh sebuah masyarakat); dan pada Camillus, 'bapak bangsa dan pendiri kedua kota Roma' (1.21.1; 1.19.4; 1.46.5; 5.49.7). Livy oleh karena itu berpandangan bahwa para pemimpin yang kuat bisa membantu menjauhkan orang dari keburukan. Dia mungkin berharap bahwa para pemimpin yang kuat juga akan membantu saudara-saudaranya sebangsa keluar dari kemerosotan moral.

Meskipun meragukan kapasitas Livy sebagai seorang sejarawan, para sarjana telah lama mengagumi gayanya. Dia tak hanya akrab dengan gaya penulisan dan kosakata konvensional, namun dia juga menunjukkan minat yang besar tehadap eksperimentasi. Catatannya tentang tindakan militer, misalnya, memadukan kosakata militer konvensional, *'communiqué style'* ('kefasihan berbahasa'), pengisahan tak langsung dan pengisahan langsung (*oratio obliqua* dan *oratio recta*), neologisme, dan klise-klise rekaan.[10] Miles juga menyatakan bahwa Livy barangkali telah dengan sengaja mengaburkan konvensi yang dipakai oleh para sejarawan sebelumnya untuk membedakan antara bukti visual dan bukti lisan. Di dunia kuno, pengamatan orang pertama/langsung adalah dasar paling terpercaya untuk menyusun sebuah catatan tentang peristiwa-peristiwa. Bukti lisan (dari tradisi lisan atau karya-karya tertulis yang dibaca keras-keras) dianggap sebagai sumber yang lemah. Oleh karena itu, dalam karya-karya sejarah, peristiwa-peristiwa

lampau dikisahkan secara ringkas dan tak langsung sebagai penegasan bahwa sang sejarawan tidak bertanggung jawab terhadap kebenaran atau keterpercayaan peristiwa-peristiwa tersebut. Namun, dalam pembukaan jilid demi jilid karya sejarah Livy, tampak tak ada alasan yang konsisten di balik pemakaiannya terhadap pengisahan langsung maupun tak langsung. Meskipun ini dianggap sebagai tanda dari seorang sejarawan yang tak ahli, ini mungkin juga tanda bahwa Livy sedang berusaha memformulasikan kembali konvensi tersebut.[11]

Meskipun Livy ragu bahwa usahanya akan diterima (Pengantar 1-3), *Ab Urbe Condita* tersebut banyak dibaca dan dikutip selama Kekaisaran Roma. Bahkan dikisahkan oleh Pliny Muda bahwa seseorang telah menempuh perjalanan dari Cadiz (Spanyol) ke Roma hanya untuk melihat Livy.[12] Sungguhpun demikian, pujian dengan segera diiringi oleh kritik. Raja Roma Gaius Caligula menjulukinya 'seorang sejarawan ceroboh dan bertele-tele',[13] dan seiring dengan jatuhnya Kekaisaran Barat, minat terhadap karyanya hanya dimiliki oleh sedikit individu berdedikasi seperti Orosius dan Cassiodorus. Fridugis dari Tours, Lupus dari Ferrièrs, dan Theatbert dari Duurstede kembali menaruh minat pada Livy selama masa Carolingia, namun ide-idenya tak banyak dikenal sampai ide-ide tersebut dipelajari dan diadaptasi oleh para pemikir Renaisans Italia seperti Dante, Boccaccio, dan, terutama sekali, Machiavelli. Karya Livy menjadi buruan populer para penulis selanjutnya seperti sejarawan Inggris abad XIX, Thomas Babington Macaulay. Pada abad XIX dan awal abad XX sekelompok sarjana Jerman berupaya mengidentifikasi sumber-sumber li-

terer yang dipakai Livy dan bagaimana dia menggunakannya. Penegasan mereka bahwa Livy adalah penerjemah lemah Polybius dan bahwa dia memiliki pengalaman politik dan militer yang sedikit memunculkan persepsi terhadapnya sebagai seorang penulis bergaya bagus yang tak memenuhi standar riset sejarah mereka. Lebih ke belakang, sejumlah ahli berusaha menunjukkan orisinalitas dan kapasitas Livy sebagai seorang sejarawan dengan mengamati cara dia menyusun karyanya, mengadaptasi sumber-sumbernya, memulai penulisan, dan melukiskan karakter nasional Roma. Menurut mereka, livy adalah seorang penulis berbakat yang memformulasikan dan mereformulasikan beberapa di antara ide-ide penting dan prinsip-prinsip historiografi masanya. []

Catatan

[1] Pliny Tua, *Natural History*, terj. H. Rackham, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1958, vol. 1, pengantar, bagian 16.

[2] Kutipan sesuai dengan nomor jilid, bab, dan bagian dari edisi Loeb Classical Library.

[3] T. J. Luce, *Livy: the Composition of his History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977, bab 2-4; J. Briscoe, *A Commentary on Livy, Books 34-37*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

[4] Luce, *Livy*, hal. 146.

[5] Berdasar pada *ibid.*, hal. 6. Lihat pula P. A. Stadter, 'The Structure of Livy's History', *Historia*, 1972, 21(2): 287-307.

[6] *Ibid.*, bab 2.

[7] Lihat, misalnya, R. Syme, 'Livy and Augustus', *Historia Philosophia*, 1959, 64(1): 27-87; P. G. Walsh, *Livy: his Historical Aims and Methods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961; R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford: Oxford University Press, 1965; dan Luce, *Livy*.

[8] C. S. Kraus dan A. J. Woodman, *Latin Historians*, Oxford: Oxford University Press, 1997, hal. 55-58.

[9] G. B. Miles, *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, hal. 152-54; Luce, *Livy*, hal. 282.

[10] Kraus dan Woodman, *Latin Historians*, hal. 67-68.

[11] Miles, *Livy*, bab 1.

[12] Pliny Muda, *Letters and Panegyricus*, terj. B. Radice, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1975, vol. 1, 2.3.8.

[13] Suetonius, *Lives of the Caesars*, terj. J. C. Rolphe, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1920, vol. 1, 4.34.2.

Karya penting Livy

Livy: From the Founding of the City, 14 jilid, terj. B. O. Foster, E. T. Sage, dan A. C. Schlesinger, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press. Versi *online* bisa diakses di: http://www.perseus.tufts.edu/Texts.html.

Lihat pula

Froissart, Gibbon, Herodotus, Ibn Khaldun, Macaulay, Polybius, Tacitus.

Sumber lanjutan

Briscoe, J., *A Commentary on Livy, Books 34-37*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Dorey, T. A. (ed.), *Livy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Jaegar, M., *Livy's Written Rome*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997.

Kraus, C. S., dan Woodman, A. J., *Latin Historians*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Luce, T. J., *Livy: the Composition of his History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Mellor, R., *The Roman Historians*, London: Routledge, 1999.

Miles, G. B., *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

Ogilvie, R. M., *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

Packard, D. W., *A Concordance to Livy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Walsh, P. G., *Livy: his Historical Aims and Methods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

_____ , *Livy*, Oxford: Oxford University Press, 1974.

Thomas Babington Macaulay

(1800-1859)

Ada sebuah masa ketika karya-karya Thomas Babington Macaulay bisa ditemukan di rak-rak buku di seluruh Kerajaan Inggris. Macaulay membuat penulisan sejarah bagian sah literatur Inggris dan memicu minat dunia terhadap revolusi 1688. Namun, kini, karya-karyanya barangkali hanya bisa ditemui di rak-rak buku obral di toko-toko buku bekas, dampak dari ketertarikan luar biasanya terhadap pemikiran Victoria.

Thomas Babington Macaulay, anak dari Zachary Macaulay dan Selina Mills, lahir pada 25 Oktober 1688 di Leicestershire. Zachary Macaulay adalah editor *Christian Observer* dan anggota fanatik 'Sekte Clapham', sebuah gerakan Anglikan yang mendesak penghapusan perbudakan

di Kerajaan Inggris. Zachari menanamkan ide-ide sekte tersebut pada diri Thomas, sementara Selina, yang dididik oleh penulis relijius Hannah More, mendorongnya untuk banyak membaca. Thomas dapat 'mengeja kata-kata yang tertulis dalam buku' pada usia empat tahun; menunjukkan minat pada karangan Yunani dan Romawi pada usia enam tahun; dan menulis sejumlah esai dan hymne pada usia delapan tahun. Dia masuk sekolah harian sampai 1813 dan kemudian pergi untuk masuk ke sekolah asrama Reverend Preston di Cambridgeshire. Sebagai siswa yang berbakat dan cemerlang, Thomas memenangkan jatah untuk masuk ke Trinity College, Cambridge, sebelum usianya mencapai delapan belas tahun. Meskipun dia mendapatkan beasiswa Craven, penghargaan deklamasi Latin, dan medali syair Inggris Chancellor dua kali, dia meraih gelar sarjananya tanpa gelar *honours*, lantaran kecakapan matematikanya yang kurang. Pada 1822 dia memenangkan beasiswa di Trinity College.

Ketika di Cambridge, Macaulay menulis buat *Knight's Quarterly Magazine* yang berumur pendek. Kontribusinya di *Knight's* berupa puisi cinta, ulasan buku, alegori satir, dan fiksi sejarah. Tulisan-tulisan sejarahnya meliput kekalahan Huguenot di Moncontour pada 1569 dan kemenangan di Lirvy pada 1590, pergerakan Cavalier menuju London pada 1642, dan kemenangan Rounhead di Naseby pada 1645. Meskipun dia tertarik pada perbuatan-perbuatan individual, dia berpandangan bahwa perbuatan-perbuatan tersebut harus dilihat dalam konteks mereka. Para sejarawan, tegasnya, harus menjelaskan masa lalu selengkap mungkin agar tindakan-tindakan para individu bisa dipahami. Sebagai con-

toh, dalam ulasannya terhadap *History of Greece*-nya Mitford, dia menegaskan bahwa sejarawan harus mempelajari:

> Semua yang menarik dan penting terkait dengan transaksi-transaksi politik dan militer; namun dia tidak perlu mempelajari apa pun yang terlalu sepele untuk kepentingan sejarah, yang terlalu sepele untuk meningkatkan atau mengurangi kebahagiaan manusia. Dia harus menggambarkan secara jelas masyarakat domestik, kebiasaan, kesenian, dan pembicaraan orang-orang Yunani. Dia perlu juga menjelaskan keadaan pertanian, keadaan pertukangan, dan keadaan sarana-sarana kehidupan. Perkembangan lukisan, seni patung, dan arsitektur, akan menjadi bagian penting tugasnya. Namun, yang paling penting adalah minatnya pada sejarah literatur cemerlang yang telah memunculkan seluruh kekuatan, kearifan, kebebasan, dan keagungan, dunia barat. (*Works*, 3, hal. 302)

Zachary tidak setuju dengan sebagian materi yang telah ditulis oleh Thomas, dan membujuknya untuk memutuskan hubungannya dengan majalah tersebut.

Macaulay berusaha mengobati kekecewaan bapaknya dengan menulis sebuah esai tentang perbudakan di Hindia Barat untuk *Edinburgh Review*. Ini menjadi kontribusi pertamanya yang paling berhasil buat majalah itu. Antara 1815 dan 1832 dia menulis tentang penghapusan perbudakan, menjangkaunya pendidikan universitas ke kalangan kelas menengah, hak-hak sipil kalangan Yahudi, Machiavelli, dan Samuel Johnson (lihat *Critical and Historical Essays Contributed to the Edinburgh Review*). Meskipun sebagian esai lebih memancing reaksi ketimbang yang lain, esai politiklah yang paling memancing reaksi. Banyak pembaca berasumsi bahwa Macaulay adalah seorang Whig:

seorang pendukung partai politik yang bertujuan menempatkan kekuasaan Raja di bawah kekuasaan Parlemen dan kelas atas.

Namun, pengamatan yang jeli terhadap esai-esai ini menunjukkan bahwa dia mengambil pendirian yang lebih moderat. Menurut Macaulay, antagonisme di seluruh masyarakat antara kelas atas dan kelas yang tidak senang dengannya membahayakan stabilitas sosial. Kelas yang tidak senang bisa memberontak dan melancarkan revolusi, sementara kelas atas bisa memberangus pemberontakan secara membabi buta. Di Kerajaan Inggris selama masa Macaulay, pertentangan adalah antara kelas pemerintah yang represif dan defensif dengan gerakan radikal yang dirugikan. Solusi Macaulay untuk konflik ini adalah menempuh jalan tengah antara dua ekstrim ini, untuk melindungi tatanan tanpa despotisme dan kebebasan tanpa anarki.[1] Menurut Macaulay jalan tengah berarti mempromosikan perdagangan yang adil dan kebebasan individu, kebaikan terbesar buat mayoritas, dan pembatasan kekuasaan pemerintah dan gereja. Sebagaimana dia menulis dalam 'Southies Colloquies':

> Pemerintah kita harus serius melakukan perbaikan terhadap bangsa dengan ... membiarkan kapital menemukan jalannya yang paling menguntungkan, komoditas mendapatkan harganya yang *fair*, industri dan kecerdasan mendapatkan imbalan alamiah mereka, kemalasan dan kebodohan mendapatkan hukuman alamiah mereka. ...Biarkan pemerintah melakukan ini: Penduduk tentu akan melakukan yang lain. (*Works*, 7, hal. 502)

Esai-esai ini juga lebih menunjukkan pandangan-pandangannya tentang sejarah. Dalam 'History', misalnya,

dia berpendapat bahwa sejarah adalah 'ranah yang bisa diperdebatkan':

> Ia berada di perbatasan dua wilayah yang berbeda. Ia di bawah yurisdiksi dua kekuatan yang bermusuhan; dan, sebagaimana ranah-ranah lain yang sama keadaannya, ia tidak jelas, tidak terolah, dan tidak teratur. Ketimbang dimiliki bersama oleh dua penguasanya, Rasio dan Imajinasi, ia bergantian menjadi dominasi mutlak masing-masing. Ia kadang fiksi. Ia kadang teori. (*Works*, 7, hal. 177)

Menurut Macaulay, meskipun para sejarawan kuno seperti Herodotus, Thucydides, Tacitus, dan Livy unggul dalam pengisahan/narasi, namun mereka lemah dalam analisis. Para sejarawan modern seperti Hume, Gibbon, dan Mitford, di sisi lain, kuat dalam analisis namun meremehkan seni/ketrampilan bercerita. Menurut Macaulay, sejarah harus merupakan keseimbangan antara narasi dan analisis. Tujuan Macaulay untuk menyeimbangkan antara analisis dan narasi membuatnya menekankan kaitan antara sejarah dan genre-genre literer yang lain. Sejarawan, tegasnya, harus belajar dari para penulis sukses bagaimana memilih dan menyajikan bahan. Dia juga berpandangan bahwa sejarawan harus banyak belajar pada para pelukis:

> Sejarah memiliki latar depan dan latar belakangnya: dan ia pada dasarnya mengelola pendiriannya bahwa seorang artis berbeda dari artis lain. Beberapa peristiwa harus ditonjolkan, yang lain harus disamarkan; sebagian besar akan hilang dalam kesuraman cakrawala; dan ide umum hasil upaya gabungan mereka akan dinyatakan lewat sedikit goresan ringan. (*Works*, 7, hal. 178)

Pandangan ini muncul berkali-kali dalam tulisan-tulisan Macaulay; misalnya dalam kritiknya terhadap Courtney lantaran mengabaikan 'seni pemilihan dan pengikhtisaran' (*Edinburgh Review*, 68: 114), terhadap Gleig lantaran menulis 'tiga jilid besar yang jelek, penuh korespondensi yang buruk, dan puji-pujian yang bodoh' (*ibid.*, 74: 160), serta terhadap Orme lantaran 'terlalu cermat dan bahkan membosankan' (*ibid.*, 70: 296).

Pada Februari 1830, Lord Lansdowne mengundang Macaulay untuk mengisi kursi perlemen yang kosong di Calne di Wiltshire, daerahnya yang tak menyenangkan (jabatan parlemen berada di bawah kontrol seseorang atau sebuah keluarga). Macaulay mengiyakan, dan menjabat di Majelis Perwakilan Rendah (*the House of Commons*) selama masa penting dalam sejarah parlemen Inggris. Masa pemerintahan panjang Tories (demi tatanan yang mapan dalam gereja dan negara) mulai berakhir di tengah-tengah tuntutan reformasi parlemen. Ketika pemerintah kolaps, ia memberi jalan bagi pemerintahan Whig di bawah Lord Grey. Grey memperkenalkan Rancangan Undang-undang Reformasi Parlemen pada Maret 1831. Versi ketiga Rancangan tersebut lolos pada pertengahan 1832. Meskipun kedudukan Macaulay di Calne terancam dihapuskan, dia adalah pendukung antusias Rancangan tersebut. Reformasi parlemen, dia pikir, akan mengamankan konstitusi dan menyelamatkan Kerajaan Inggris dari revolusi.[2]

Pada 1832 Macaulay memenangkan kedudukan di daerah Leeds yang baru diberi hak untuk memilih wakilnya, dua tahun kemudian diberi posisi dalam Dewan Agung (*Supreme Council*) India yang baru dibikin (*Works*,

9, hal. 543-586). Macaulay tak memiliki keinginan yang sungguh-sungguh untuk pergi ke India selain keinginannya terhadap gaji £10,000 pertahun untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Dari India, Macaulay berperan penting dalam membujuk pemerintah Peel dan Melbourne agar sensor terhadap pers dihentikan, agar orang Inggris dan orang India disamakan hak dan kewajibannya di muka hukum, dan agar sistem hukum pidana direformasi. Dia juga menengahi debat tentang bahasa di mana pendidikan universitas harus dilaksanakan dengan bahasa Inggris.

Selama masa ini Macaulay juga menulis *Lays of Ancient Rome*, meskipun tidak dipublikasikan hingga 1842. Tak lama sebelum tulisannya dipublikasikan, Macaulay mengutarakan proyeknya kepada Macvey Napier, editor *Edinburgh Review* waktu itu:

> Anda memahami, secara persis, teori Prizonius tentang Sejarah Roma awal, - sebuah teori yang disegarkan kembali oleh Niebuhr, dan telah diadopsi oleh Arnold sebagai teori yang sepenuhnya pasti. Saya sendiri tak sedikitpun ragu terhadap kebenarannya. Kisah tentang kelahiran Romulus dan Remus, pertarungan Horati dan Curatti, dan seluruh kisah romantis lainlah yang mengisi satu dari tiga atau empat jilid karya Livy, berasal dari balada-balada yang hilang milik orang-orang Roma awal. Saya sendiri merasa geli berada di India dan berusaha menghidupkan kembali beberapa dari syair-syair yang lama mati ini.[3]

Dalam *Lays*, Macaulay menjelaskan pertahanan sukses Roma menghadapi Tarquin-tarquin yang dipecat ('Horatius'), kekalahan angkatan darat Latin yang menyerang Roma dalam kasus yang sama ('The Battle of Lake

Regillus'), penahanan seorang perempuan muda oleh seorang hakim dan pembunuhan perempuan tersebut oleh bapaknya ('Virginia'), dan ramalan seorang peramal yang diutarakan kepada Romulus tentang kekuatan Roma ('The Prophecy of Capys'). Masing-masing dari syair-syair ini memuat sebuah pengantar di dalamnya dia menjelaskan kisah-kisah yang mengilhaminya. Dua puluh tiga ribu eksemplar *Lays* terjual di dasawarsa pertama peluncurannya di Kerajaan Inggris sendiri, dan sisanya menjadi teks bacaan di sekolah-sekolah sampai pertengahan abad XX.

Macaulay juga terus menulis buat *Edinburgh Review*. Tiga dari artikel-artikelnya dari 1830-an ('Mirabeau', 1832; 'Bacon', 1837; 'Gladston', 1839) membahas soal-soal politik; sisanya membahas sejarah ('Hampden', 1831; 'Burleigh', 1832; 'War of Succession in Spain', 1833; 'Horace Walpole', 1833; 'The Earl of Chatham', 1834; 'Mackintosh', 1835; 'Sir William Temple', 1838). Meskipun artikel-artikel ini diberi judul dengan nama seseorang, mereka lebih tepatnya merupakan sketsa-sketsa luas tentang sebuah masa. Artikel-artikel tersebut disambut baik meskipun editor *History of the Revolution in England in 1688*-nya Mackintosh, William Wallace, sangat marah dengan 'Mackintosh' hingga dia menantang Macaulay untuk berkelahi. Macaulay berusaha menghindari perkelahian dan berjanji untuk menghilangkan komentar-komentarnya yang sangat kasar dari semua eksemplar artikel tersebut.

Ketika Macaulay kembali dari India pada 1838, dia bermaksud menulis sejarah Inggris yang akan terentang dari abad XVII hingga Rancangan Undang-undang Reformasi 1832. Dia mulai menulis dan mengumpulkan bahan

pada awal 1839, namun setahun kemudian dia mengesampingkan proyek tersebut lantaran menjadi Sekretaris Perang dalam kabinet Melbourne. Kantor Perang, di masa damai, tidak terlalu membutuhkan Macaulay. *The Times*, berdasarkan laporan-laporan tentang gaya bicara Macaulay yang cepat dan terus-terusan, menjulukinya 'Tuan Macaulay yang Cerewet' (*'Mr Babbletongue Macaulay'*) dan bahkan Melbourne mengatakan bahwa lebih suka duduk di sebuah ruangan dengan bunyi lonceng, sepuluh ekor betet, dan Nyonya Westmorland' ketimbang dengannya.[4] Macaulay kehilangan jabatannya pada 1847, dan sebelum dia mendapatkannya kembali lima tahun kemudian, dia berusaha menyelesaikan *History of England*-nya. Macaulay menganggap karya ini jauh lebih serius ketimbang esai-esainya (*Works*, 9, hal. 119).

History of England meliput kurang lebih 2000 tahun pertama sejarah Inggris, dari penemuan terhadap para penghuninya oleh orang-orang Phoenic sampai masa restorasi Charles II, di 160 halaman pertama. Kurang lebih 1000 halaman berikutnya diperuntukkan buat masa lima puluh dua tahun berikutnya, di mana masa pemerintahan James II dan William III memenuhi sebagian besar halaman. Jilid 2 dipenuhi oleh ulasan tentang revolusi 1688 dan penobatan William dan Marry. Dalam pandangan Macaulay, 'ini lantaran kita telah mengalami revolusi yang positif di abad XVII hingga kita tak perlu mengalami revolusi yang merusak di abad XIX. (*Works*, 3, hal. 288)

Jilid 3 dan 4, yang terbit pada 1855, dan jilid 5, yang terbit secara anumerta (setelah Macaulay tiada) pada 1861 (diedit oleh anak perempuan Macaulay Hannah), lebih me-

musatkan bahasannya pada William III. Setelah penerbitan jilid 4, pihak penerbit memberinya cek sebesar £ 20,000. *History* dibaca luas hingga untuk sementara waktu menyaingi Dickens. Macaulay terutama merasa senang dengan popularitas karyanya di kalangan orang kebanyakan. Buat sebagian orang, popularitasnya tersebut menandakan kedangkalan karyanya dan kemudahan yang telah membius para pembaca yang tidak kritis.

Setelah menderita serangan jantung pada 1852, Macaulay harus menunda menjabat di Edinburgh. Dia pada akhirnya meninggalkan jabatannya pada Januari 1856 untuk berkonsentrasi pada penyelesaian *History*. Dia dingkat menjadi bangsawan pada 1857. Dia meninggal pada 28 Desember 1859 dan dimakamkan di bawah patung Addison.

Kritik bisu selama Macaulay hidup menjelma kritik pedas sepeninggalnya. Dia oleh para penulis seperti Carlyle, Acton, Arnold, dan Ruskin sebagai tawanan tahun 1832, penganjur tak kritis ide-ide Whig, penulis optimistik yang naif, muluk, dangkal, dan jelek. Para ahli kemudian juga menunjukkan bahwa dia mengabaikan beberapa peristiwa (seperti Akta 'Penyelesaian' tahun 1662), tak kritis atau lemah dalam mengelola sumber, dan melebih-lebihkan (misalnya, terkait dengan jumlah eksekusi dan pengangkutan di 'Bloody Assizes' dan ulasannya tentang Hakim Jeffreys dan Marlborough).[5] Dampak kritik-kritik ini sangat besar: sangat sedikit orang yang akrab dengan karya-karya Macaulay kini. []

Catatan

[1] J. Hamburger, *Macaulay and the Whig Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.

[2] M. Cruikshank, *Macaulay*, Boston, MA: Twayne, 1978.

[3] Dikutip dalam J. Millgate, *Macaulay*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, hal 70-71.

[4] Dikutip dalam K. Young, *Macaulay*, Harlow: Longman, 1967, hal. 15.

[5] Untuk ulasan tentang reputasi Macaulay di abad XX, lihat G. Himmelfarb, 'Who Now Reads Macaulay?', *The New Criterion*, 1982, 1(4): 41-47.

Karya penting Macaulay

The Complete Works of Lord Macaulay, 20 jilid, diedit oleh Lady Trevelyan, London: G. P. Putnam's Sons, 1898.

Critical and Historical Essays Contributed to the Edinburgh Review, London: Longmans Green, 1843.

The History of England from the Accession of James II, 4 jilid, London: Longmans Green, 1848-1861.

The Letters of Thomas Babington Macaulay, 6 jilid, diedit oleh T. Pinney, Cambridge: Cambridge University Press, 1974-1981.

Lihat pula

Michelet, Ranke.

Sumber lanjutan

Clive, J. L., *Macaulay, the Shaping of the Historian*, New York: Knopf, 1973.

Cruikshank, M., *Thomas Babington Macaulay*, Boston, MA: Twayne, 1978.

Firth, C. H., *A Commentary on Macaulay's History of England*, London: F. Cass, 1964.

Gay, P., *Style in History*, New York: McGraw-Hill, 1974.

Geyl, P., *Debates with Historians*, New York: Meridian, 1958.

Hamburger, J., *Macaulay and the Whig Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976.

Levine, G., *The Boundaries of Fiction: Carlyle, Macaulay, Newman*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

Millgate, J., *Macaulay*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Rosemary, J., *The Art and Science of Victorian History*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1985.

Young, K., *Macaulay*, Harlow: Longman, 1976.

Karl Marx

(1818-1880)

Belakangan ini, ada banyak diskusi tentang individu-individu yang berperan penting dalam membentuk abad XX. Meskipun dia hidup di abad XIX, filsuf dan pemikir revolusioner Jerman, Karl Marx, sering disebut-sebut dalam perbincangan itu. Ini karena tulisan-tulisannya sangat berpengaruh dalam ekonomi, politik, sosiologi, dan sejarah sampai-sampai tak terbayangkan akan seperti apa nasib disiplin-disiplin tersebut tanpanya.[1]

Karl Marx lahir di Trier, Jerman, pada 5 Mei 1818. Dia memulai studi hukum di Universitas Bonn pada 1835 namun dia pindah ke Universitas Berlin setahun setelahnya atas perintah bapaknya usai terluka dalam sebuah per-

kelahian dan ditahan sebab mabuk-mabukan. Di Berlin dia mengalihkan minatnya dari hukum ke filsafat dan sangat terpengaruh oleh ide-ide Hegel dan para penafsirnya seperti Bruno Bauer dan Ludwig Fuerbach. Dia dianugerahi gelar doktor lantaran disertasinya tentang perbedaan-perbedaan antara ide-ide Demokritus dan Epicurus pada 1841, namun, sebab tak bisa menjadi dosen, dia menjadi wartawan untuk mencari nafkah. Awalnya dia menulis dan mengedit *Rheinische Zeitung*, sebuah koran liberal demokrat, namun setelah koran ini dibredel oleh pemerintah Prussia pada 1843 dia pindah ke Paris untuk menulis buat *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Di Paris, dia menjelajahi ide-ide ekonomi, politik, sejarah, dan filsafat serta mulai bersahabat dengan Friedrich Engels, anak seorang pengusaha tekstil kaya, yang juga tertarik dengan filsafat Hegel. Marx dan Engels menulis *Die Heilige Familie* (1845, terj. *The Holy Family, Selected Writings*, hal. 131-155), telaah kritis terhadap filsafat Bauer, sebelum Marx dan keluarganya dipaksa pindah dari Berlin ke Brussels.

Menghadapi kehendak para penguasa di Brussels, Marx membentuk sebuah organisasi untuk menghubungkan orang-orang komunis di seluruh dunia (*Communist Correspondence Committee*), dan menulis bersama Engels sejumlah karya yang di dalamnya mengkritik filsafat Jerman dan Prancis populer serta ide-ide sosialis (lihat *Die deutsche Ideologie*, 1845, terj. dan ringkasan *The German Ideology, Selected Writings*, hal. 159-191 dan *La misère de la philosophie*, 1847, terj. *The Poverty of Philosophy, Collected Works*, vol. 6, hal. 105-212). Pada 1847 dia berpartisipasi dalam kongres kedua Liga Komunis di London. Liga tersebut menerima dengan

antusias ide-ide Marx dan Engels dan menyuruh Marx untuk menulis tentang keyakinan dan tujuannya. Hasilnya adalah *Das Kommunistische Manifest* (1848, terj. *The Communist Manifesto*), diterbitkan di era ketidakstabilan politik Eropa.

Harapan Marx akan kehidupan masyarakat yang bebas dan adil mendorong dia dan keluarganya pindah ke Paris, ke Jerman, lalu balik lagi ke Paris, dan akhirnya ke London, tempatnya menghabiskan sisa umurnya. Dia menulis artikel rutin buat *New York Tribune*, menerbitkan *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859, terj. *A Critique of Political Economy, Collected Works*, vol. 16, hal. 465-477), *Das Kapital* (1867, terj. *Capital*), *Der Französische Bürgerkrieg* (1871, terj. dan ringkasan *The Civil War in France, Selected Writings*, hal. 539-5580), *Das achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1851, terj. *The Eighteenth Brumaire of Napoleon Bonaparte, Selected Writings*, hal. 300-325), Kritik des Gothaer Programms (1891, terj. dan ringkasan *Critique of the Gotha Programme, Selected Writings*, hal. 564-570), berpartisipasi dalam gerakan-gerakan pembaruan politik, dan berselisih paham dengan anggota komunis dan sosialis lain. Dia juga mengerjakan jilid 2 dan 3 *Capital*, namun kedua jilid ini terbit atas usaha Engels setelah Marx meninggal pada 1880. Setelah itu, beragam manuskripnya yang lain diterbitkan.

Menurut Marx, tulisan-tulisan Hegel adalah akar/sumber filsafatnya ('Economics and Philosophic Manuscript', *Selected Writings*, hal. 98). Menurut Hegel, studi sejarah menjelaskan manifestasi progresif 'Pikiran', yang terjadi di sepanjang fase yang melibatkan pertempuran. Dalam *Phenomenology of Spirit*, misalnya, Hegel berpendapat bahwa

orang-orang yang tidak menyadari bahwa mereka adalah bagian dari Pikiran akan memandang satu sama lain sebagai musuh. Mereka bertempur, dan sebagian memperbudak sebagian yang lain. Dalam hubungan tuan dan budak, Hegel berpendapat bahwa Pikiran 'teralienasi' dari dirinya sendiri lantaran sebagian orang memandang sebagian yang lain sebagai orang asing dan musuh. Namun, relasi tuan/budak ini tidak stabil sebab, lewat usaha dua pihak, si budak menjadi sadar diri dan si tuan menjadi bergantung pada si budak. Pada akhirnya si budak dibebaskan, dan orang-orang mulai menyadari bahwa mereka satu dan bebas.

Setelah Hegel meninggal, terjadi banyak perdebatan mengenai idenya tentang 'Pikiran'. Bagi para 'Hegelian Muda' di Universitas Berlin, 'Pikiran' bisa dipandang sebagai sebuah istilah kolektif buat seluruh pikiran manusia. Dalam pandangan seperti ini, tulisan-tulisan Hegel menjadi sebuah catatan tentang manusia yang membebaskan dirinya dari ilusi-ilusi yang menghalangi kesadaran diri, persatuan, dan kebebasan. Tujuan sejarah oleh karena itu adalah pembebasan manusia. Salah satu dari Hegelian Muda, Ludwig Feuerbach, berpandangan bahwa agama ortodoks adalah aral yang menghalangi manusia mencapai kebebasan. Tuhan, tegasnya, ditemukan oleh manusia sebagai proyeksi dari gagasan-gagasan mereka sendiri, sebuah penemuan yang mengasingkan manusia dari watak mereka yang sejati. Menimba dari ide-ide Hegel dan para Hegelian Muda, Marx menegaskan bahwa bukan agama atau kebodohan Pikiran, namun kondisi material dan ekonomi yang menghalangi manusia mencapai kebebasan.[2] Demikian pula, kritisisme sosial dan filsafat sendiri tak bisa

mengakhiri alienasi manusia ('Theses on Feuerbach', *Selected Writings*, hal. 158). Alienasi manusia hanya bisa dijumpai:

> [dalam] sebuah formasi kelas yang mengakar kuat... sebuah lingkungan masyarakat dengan ciri umum yang dibentuk oleh penderitaan umumnya... sebuah lingkungan, singkatnya, tempat kemanusiaan *hilang sama sekali* dan hanya bisa menyelamatkan diri dengan *mengembalikan seluruh kemanusiaannya*. Formasi kelas tersebut bernama proletariat. ('Toward a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction', *Selected Writings*, hal. 72-73)

Alienasi manusia, tegas Marx, menuntut pemecahan praktis. Menurutnya, pemecahan tersebut berupa revolusi sosial yang digerakkan oleh sebuah kelas yang mampu mendorong sebagian besar masyarakat untuk bergabung di dalamnya dalam rangka melawan sistem yang lazim atau tengah berkuasa. Agar klaimnya diterima, kelas tersebut harus memperjuangkan dan bertindak dalam rangka keprihatinan seluruh orang. Marx beranggapan bahwa keprihatinan tersebut bernama kemiskinan. Kelas buruh yang tanpa kepemilikan, atau dia menyebut mereka 'proletariat', tak memiliki pamrih apa-apa dan tak bisa meraih apa-apa. Perkataannya yang kemudian menjadi semboyan banyak kaum revolusioner abad XX adalah: 'Kaum proletar tak punya pamrih apa-apa selain pertalian mereka, dan mereka hanya punya sepatah kata untuk menang' (*The Communist Manifesto*, hal. 77). Kelas-kelas lain rentan untuk kehilangan kepemilikan pribadi dan status sosial, dan oleh kerena itu tak bisa diajak untuk berbuat tanpa pamrih.

Namun, Marx tak hanya menyalin kata-kata Hegel ke dalam istilah-istilah ekonomi. Dia memiliki pendekatan yang sangat berbeda terhadap sejarah:

> Berbeda sekali dengan filsafat Jerman, yang bergerak dari langit ke bumi, di sini kami bergerak dari bumi ke langit. Dalam arti, kami tidak berangkat dari apa yang manusia katakan, bayangkan, atau tegaskan, atau pun dari manusia sebagaimana dikatakan, dipikirkan, dibayangkan, atau ditegaskan untuk sampai pada manusia, manusianya sendiri. Kami berangkat dari manusia yang real dan aktif, dan atas dasar proses kehidupan real mereka kami menggambarkan perkembangan ideologi yang memantul dan menggema dari proses kehidupan tersebut. Momok yang terbentuk dalam pikiran manusia juga, terutama, adalah sublimasi dari proses kehidupan material tersebut, yang secara empiris bisa diverifikasi dan terikat dengan premis-premis material. Moralitas, agama, metafisika, dan seluruh ideologi lain dan seluruh penekanan mereka terhadap kesadaran tak lagi bisa berdiri sendiri. Mereka tak punya sejarah atau perkembangan. Bahkan, manusia yang mengembangkan produksi material dan hubungan material mereka mengubah pemikiran dan produk pemikiran mereka seturut perubahan eksistensi real mereka. Kesadaran tidak menentukan kehidupan, namun kehidupan menentukan kesadaran. (*The German Ideology, Selected Writings*, hal. 164)

Hegel berangkat dari filsafat, sedangkan Marx bertolak dari pengalaman manusia. Kondisi material kehidupan menentukan bentuk kesadaran manusia dan masyarakat, ketimbang sebaliknya. Ide ini, yang membentuk konsepsi sejarah yang materialis, dijelaskan secara lebih rinci dalam pengantar *A Critique of Political Economy*:

> Dalam proses produksi yang dijalankan manusia, mereka masuk ke dalam relasi-relasi definitif tak terelakkan dan di luar kehendak mereka; relasi-relasi produksi ini sejalan dengan tahap perkembangan definitif kekuatan-kekuatan produksi material mereka. Total hitungan relasi-relasi produksi ini menentukan struktur ekonomi masyarakat – pondasi real, di atasnya berdiri superstruktur hukum dan politik dan dengannya pula bentuk-bentuk definitif kesadaran masyarakat berkesesuaian. Mode produksi kehidupan material menentukan karakter umum proses-proses kehidupan politik, sosial, dan spiritual. Bukan kesadaran manusia yang menentukan eksistensi mereka, namun, sebaliknya, eksistensi sosial merekalah yang menentukan kesadaran mereka. Pada taraf tertentu perkembangan manusia kekuatan-kekuatan produksi material dalam masyarakat bersitegang dengan relasi-relasi produksi yang ada atau – lebih pas buat dikatakan – dengan relasi-relasi kepemilikan di dalamnya mereka telah bekerja sebelumnya. Melewati tahap demi tahap perkembangan kekuatan produksi relasi-relasi ini akhirnya berubah menjadi belenggu-belenggu. Kemudian datang masa revolusi masyarakat. (*Selected Writings*, hal. 389)

Di sini Marx membagi masyarakat ke dalam tiga bagian. 'Kekuatan-kekuatan produksi', yang terdiri dari mesin-mesin, bahan-bahan mentah, dan ketrampilan-ketrampilan yang dijalankan orang demi menghidupi diri mereka. Kekuatan-kekuatan produksi memunculkan 'relasi-relasi produksi'. Relasi-relasi ini menentukan 'struktur ekonomi masyarakat', dan struktur ini, pada gilirannya, membentuk 'superstruktur' atau lembaga-lembaga hukum dan politik sebuah masyarakat dan cara-cara di mana anggota-anggota masyarakat tersebut memahami diri mereka dan relasi-relasi mereka. Oleh karena itu untuk memahami lem-

baga, hukum, seni, dan moralitas sebuah masyarakat dan perubahan-perubahan yang dialami oleh masyarakat tersebut, penting untuk memahami bentuk dan karakter kekuatan-kekuatan dan relasi-relasi produksinya.[3]

Menurut Marx studi sejarah mengungkapkan bahwa masyarakat telah melalui sejumlah 'mode produksi' yang berbeda: bentuk-bentuk atau tahap-tahap pengorganisasian ekonomi, yang ditandai oleh kekhasan bentuk relasi-relasi produksi. Bentuk-bentuk pengorganisasian ekonomi tersebut adalah mode komunal primitif, mode kuno, feodalisme, dan kapitalisme.[4] Dalam masyarakat komunal primitif, kepemilikan bersifat komunal ketimbang pribadi. Kerja bersifat komunal atau dilakukan oleh keluarga-keluarga tertentu, dan tak ada pembagian kerja yang tegas antara ketrampilan perkotaan dan pertanian pedesaan dan antara kerja spesialis dan kerja non-spesialis. Bentuk pengorganisasian masyarakat seperti ini, tegas Marx, berkembang di awal sejarah Eropa (*Capital*, vol. 3, hal. 333-334). Meskipun bentuk pengorganisasian masyarakat seperti itu bisa berlangsung sampai kapan pun, Marx yakin bahwa migrasi dan perang telah mendorong kehancuran komunisme primitif di Eropa. Menggantikan komunisme primitif muncullah untuk pertama kali di Yunani, Romawi, dan beberapa bagian Timur Tengah mode masyarakat kuno. Dalam masyarakat seperti itu, kerja dipisahkan antara kota dan desa namun desa mendominasi kota. Pekerjaan kota seperti kerajinan dan perdagangan dipandang sebelah mata dan kewarganegaraan penuh tidak diindahkan oleh mereka yang terlibat dalam pekerjaan tersebut. Penjajahan menghasilkan tanah baru dan budak, namun sebagian besar

harta rampasan tersebut diberikan kepada para pemimpin sosial dan militer masyarakat tersebut. Ketergantungan yang tengah tumbuh pada tenaga kerja budak mendorong munculnya 'gembel proletar' perkotaan tanpa hak milik, gerombolan orang yang tak bisa memberikan apa-apa buat negara selain *proles* atau keturunan mereka (*The German Ideology, Selected Writings*, hal. 162). Meskipun kaum proletariat tak bisa 'menghapus keterikatan mereka' dengan Yunani dan Romawi, mereka membiarkan Romawi diserang oleh orang-orang Barbar.

Jatuhnya Romawi, tegas Marx, memicu tumbuhnya lembaga feodal perbudakan. Meskipun para budak adalah 'aksesoris organik ladang', mereka tidak bisa dijual. Namun mereka bisa diusir dari ladang jika mereka tidak bisa membayar pajak, menyewa, dan memberi makan diri mereka sendiri. Mereka yang terusir dari ladang selama 'masa feodal', jelas Marx, berduyun-duyun ke kota. Perdagangan urban tumbuh, dan menuntut regulasi perdagangan. Meskipun para buruh biasa kadang-kadang berusaha memberontak, mereka tetap tak kuasa menghadapi kekuatan terorganisir 'para bapak kota' ('Critique of Hegel's *Philosophy of Right*'; *German Ideology*; 'Letter to Annenkov', *Selected Writings*, hal. 30, 162-163, 193; *The Communist Manifesto*, hal. 34-35).

Dalam pandangan Marx, di akhir Abad Tengah ada tiga kondisi awal yang menumbuhkan kapitalisme industri. *Pertama*, ada banyak sekali buruh yang 'bebas' dalam pengertian ganda bahwa 'mereka bukan [merupakan] bagian dan unsur alat-alat produksi, sebagaimana dalam kasus budak, orang jaminan, dan sebagainya, dan bukan pula

bagian dan unsur alat-alat produksi milik mereka sendiri, sebagaimana dalam kasus para petani-pemilik ladang' (*Capital*, vol. 1, hal. 714). Ketika perdagangan antara desa dan kota tumbuh, para budak seringkali bisa menebus diri (membebaskan diri dengan membayar) dari beragam tugas-tugas ladang. Ini memunculkan komunitas para petani pemilik ladang independen dan semi independen. Namun pada abad XVII mereka dipaksa meninggalkan ladang. Dalam kasus Inggris dan Skotlandia, yang Marx jelaskan secara detail di bab 27 sampai 29 dalam *Capital* jilid 1, pengusiran para petani ini disebabkan oleh kebutuhan menghasilkan lebih banyak bulu domba untuk 'pabrik-pabrik' yang baru dibangun. Datangnya Reformasi juga mempercepat proses pelucutan kepemilikan ladang, ketika tanah-tanah Katolik yang diambil alih sebagian besar 'diberikan kepada para pembesar kerajaan yang tamak, atau dijual dengan harga murah kepada para penduduk dan petani spekulan, yang mengusir, secara massal, para penyewa turun-temurun' (*ibid.*, hal. 721). Menjelang 1750, para petani independen nyaris tiada lagi. Banyak di antara mereka yang terusir dari ladang tak punya pilihan lain selain meminta-minta atau terlibat dalam tindakan kriminal untuk bisa bertahan hidup. Para pemerintah di seluruh Eropa merespons dengan legislasi kejam. Proletariat baru ini tak punya banyak pilihan selain bekerja untuk mencari upah.

Kedua, ada penumpukan besar kapital dagang (kekayaan pribadi). Kakayaan pribadi ini terkumpul lewat perluasan pasar domestik dan luar negeri. *Ketiga*, kerja perkotaan mengalahkan sistem serikat kerja. Perkembangan ini dimulai dengan pembagian produksi di antara kota-

kota tertentu. Hasil dari pembagian semacam itu adalah 'pabrik', yang dibangun di banyak bagian Eropa menjelang abad XVI (*ibid.*, bab 14). Dalam sistem ini tenaga kerja dibuat lebih efisien lewat sentralisasi – sejumlah besar pekerja dikumpulkan di satu tempat – dan peningkatan pembagian tenaga kerja (spesialisasi). Para tenaga kerja dengan keahlian yang berbeda menjalankan kerja sesuai dengan keahlian mereka. Kerja bareng sejumlah besar pekerja cenderung mengurangi biaya yang dikeluarkan baik untuk tempat kerja, pelatihan, dan peralatan, maupun untuk mengatasi perbedaan inefisiensi di antara para pekerja. Pembagian baru tenaga kerja juga memungkinkan pekerja menguasai keahlian terbatas sampai pada taraf yang tak terbayangkan sebelumnya:

> Kebiasaan mengerjakan hanya satu hal mengubah [si pekerja] menjadi sebuah alat yang tak pernah gagal, sedangkan hubungannya dengan keseluruhan mekanisme memaksanya bekerja secara ajek layaknya bagian-bagian dari sebuah mesin. (*Ibid.*, hal. 339)

Mesin, yang muncul pertama kali dalam jumlah besar di Inggris selama abad XVIII, membawa banyak perubahan baik pada pengorganisiran produksi maupun sifat produksi itu sendiri. Mesin membuat tenaga manusia kurang diperlukan buat beragam pekerjaan. Ini memicu naiknya permintaan terhadap buruh perempuan dan anak yang bisa dibayar murah. Namun, keluarga-keluarga tidak makin baik kondisinya sebab upah buruh menurun sepadan dengan naiknya ketergantungan pabrik pada mesin. Mesin juga memungkinkan 'kapitalis' (pemilik modal) menambah

jumlah jam kerja dan menghasilkan lebih banyak barang dalam jumlah jam kerja yang sama (*ibid.*, bab. 15). Pertumbuhan usaha kapitalis juga menyingkirkan para pesaing yang lebih kecil dan lebih lemah. Sebagian pekerja yang tersingkir oleh keberadaan mesin tersebut juga dipekerjakan kembali dalam bidang usaha lain yang sedang berkembang, namun biasanya dengan upah rendah. Namun, mereka, seperti para pekerja yang lain, harus menerima kondisi itu lantaran mereka takut tersingkir oleh 'pasukan cadangan industri': mereka yang belum bekerja dan sedang mencari pekerjaan (*ibid.*, bab 25, bagian 4, 5). Dalam masyarakat kapitalis, Marx menyimpulkan, para pekerja berada dalam keadaan teralienasi. Mereka terasing dari aktivitas produksi mereka, tak bisa menentukan apa yang akan mereka kerjakan dan bagaimana mereka mengerjakannya; dari hasil aktivitas itu, tak punya kekuasaan atas apa yang mereka hasilkan dan atas apa yang akan diperbuat oleh pemodal terhadapnya; dari manusia lain, lantaran kompetisi menggeser kerja sama; dan dari alam, tak bisa ikut serta memiliki apa pun yang telah menjadi milik pribadi ('Economics and Philosophic Manuscripts', *Selected Writings*, hal. 77-87).

Kapitalisme, tegas Marx, muncul ke dunia 'mengucurkan darah dan daki dari setiap pori-pori, dari ujung rambut sampai ujung kaki', dan demikian pula halnya, menebarkan benih-benih kehancurannya sendiri. Siklus abadi kebesaran dan kebangkrutan dan dehumanisasi para pekerja sebagai komoditas yang ia jalankan menumbuhkan kebutuhan untuk menjadi bebas pada diri para pekerja. Tidak lama lagi, mereka akan menyadari bahwa untuk menjadi ma-

nusia, mereka harus mengakhiri kondisi-kondisi yang membentuk masyarakat kapitalis. Kaum kapitalis akan diusir paksa, dan setelah masa transisi di mana para pekerja menjadi kelas penguasa, bentuk baru masyarakat akan muncul. Dalam bentuk baru ini, Marx menyebutnya 'komunisme', orang-orang akan bertindak sesuai rencana-rencana yang dibuat demi kebaikan seluruh orang (*The Communist Manifesto*, passim; *Critique of the Gotha Programme*, *Selected Writings*, hal. 564-570).

Bahkan sebelum Marx meninggal, beragamnya penafsiran terhadap pemikirannya membuat Marx sendiri menegaskan bahwa dia paling banter yakin bahwa dia bukan seorang Marxis. Sejumlah Marxis awal mengaku anti-intelektual, dan menegaskan bahwa Marx menuntut solusi praktis atas masalah-masalah yang dia nyatakan. Yang lain menyatakan bahwa tulisan-tulisan Marx kurang memiliki landasan filosofis yang kuat, dan menimba dari para pemikir lain untuk menopang ide-idenya. Misalnya, Karl Kautsky menimba ke Darwin; Eduard Bernstein dan Max Adler ke Kant; Plekhanov dan Lenin ke Feuerbach; Henri de Man ke Freud; Georg Lukács, Karl Mannheim, Herbert Marcuse, dan Jean-Paul Sartre ke Hegel; dan Antonio Gramsci dan Giovanni Gentile ke para neo-Hegelian Italia. Hasilnya adalah berkembang pesatnya varian-varian Marxisme. Ini mendorong para pemikir dan pemimpin politik seperti Rosa Luxemburg, Lenin, Trotsky, Stalin, Mao Zedong, Khrushchev, dan Ernesto Che Guevara untuk menegaskan dan menjalankan versi doktriner tertentu dari Marxisme yang berjuluk 'Marxisme Ortodoks'. Marxisme ortodoks digugat oleh para 'Marxis Barat', yang

angkatan pertamanya terdiri dari Lukács, Karl Korsch, Bela Forgarasi, dan Josef Revai. Tulisan-tulisan mereka memengaruhi aliran teori kritis Frankfurt, yang mencakup para penulis seperti Theodor Adorno.[5] Tulisan-tulisan Mazhab Frankfurt, dan tulisan-tulisan Marxis Prancis Louis Althusser, pada gilirannya, telah merespons banyak perkembangan pemikiran posmodern. Lebih ke belakang, ambruknya Uni Soviet, munculnya gerakan-gerakan sosial dan politik berbasiskan jender, ras, dan kebangsaan, dan tumbuhnya gerakan lingkungan hidup telah mendorong telaah ulang mendalam terhadap Marxisme.[6]

Para sejarawan dan historiografer yang tak terbilang jumlahnya juga telah mengadopsi, mengadaptasi, dan mengkritik pemikiran Marx. Perdebatan mereka menjangkau banyak isu, di antaranya seputar peran etika dalam materialisme sejarah, gagasan bahwa tindakan orang ditentukan oleh keberadaan mereka sebagai pembuat barang, apakah Marx mendasarkan teori sejarahnya pada sebuah pandangan yang sangat selektif tentang masa lalu, apakah revolusi sebaiknya diterangkan dengan konflik kelas, peran Asia dan negara-negara sedang berkembang dalam aktivitas-aktivitas revolusi, dan apakah kekuatan produksi merupakan penentu utama karakter masyarakat.[7]

Isu terakhir ini telah menarik banyak perhatian para historiografer dan filosof Anglo-Saxon. Jelas sekali karya paling berpengaruh yang membahas isu terakhir ini adalah *Karl Marx's Theory of History: a Defense* (1978) karangan G. A. Cohen. Cohen menyatakan bahwa kekuatan produksi itu sendiri menentukan relasi produksi, dan superstruktur masyarakat. Menurut Cohen determinasi yang

berlangsung bersifat fungsional: keberadaan struktur ekonomi tertentu dijelaskan (tampak) oleh keberhasilannya, pada waktu itu, dalam mengembangkan kekuatan produksi.[8] Dia menyebutkan beberapa bagian dalam tulisan-tulisan Marx yang dia klaim menyatakan bahwa kekuatan produksi itu sendiri menentukan sifat masyarakat. Namun, para pengkritik seperti Richard Miller, Jon Elster, Melvin Rader, dan J. Roemer telah menunjukkan bahwa ada beberapa tulisan di mana Marx mengakui peran relasi produksi maupun superstruktur dalam membentuk masyarakat.[9] Sepanjang perdebatan tentang isu ini dan ide-ide Marx yang lain ada dan bergairah, sepanjang itu pula dia akan terus membayangi abad XXI ini. []

Catatan

[1] Untuk ulasan yang lebih umum tentang pemikiran Marx, lihat Marx (MP).

[2] Dalam karya-karya awal seperti 'On the Jewish Question', Marx tegas-tegas menyatakan bahwa agama adalah penghalang kebebasan. Lihat *Selected Writings*, hal. 39-62.

[3] Tentang ulasan mengenai peran kesadaran dalam teori materialisme sejarahnya Marx, lihat C. W. Mills, 'Determination and Consciousness in Marx', *Canadian Journal of Philosophy*, 1989, 19(3): 421-445; D. A. Duquette, 'The Role of Consciousness in Marx's Theory of History', *Auslegang*, 1981, 8(2): 239-259; dan G. H. R. Parkinson, 'Hegel, Marx, and the Cunning of Reason', *Philosophy*, 1989, 64(3): 287-302.

[4] Ada juga dua mode yang bukan urutan penting: produksi komoditas sederhana, di mana para produser independen memiliki alat-alat produksi; dan mode Asiatik, di mana para produser pedesaan komunal dieksploitasi oleh sistem pajak-sewa.

[5] Untuk ulasan yang lebih rinci, lihat L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 jilid, terj. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press, 1978.

[6] Lihat, misalnya, A. E. Buchanan, *Marx and Justice: the Radical Critique of Liberalism*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982; Z. R. Eisenstein (ed.) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press, 1979; J. Habermas, *Legitimation Crisis*, terj. T. McCarthy, Boston, MA: Beacon Press, 1975; A. Kuhn dan A. Wolpe (ed.) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London: Routledge, 1978; J. Le Grand dan S. Estrin (ed.) *Market Socialism*, Oxford: Oxford University Press, 1989; dan M. Reich, *Racial Inequality: a Political Economic Analysis*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

[7] Lihat, misalnya, S. Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1985; H. Aronovitch, 'Marxian Morality', *Canadian Journal of Philosophy*, 1980,10(3): 351-376; R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge, 1990; M. Ferro, *Colonization*, London: Routledge, 1996; B. Mazlish, 'Marx's Historical Understanding of the Proletariat and Class in Nineteenth Century England', *History of European Ideas*, 1990, 12(6): 731-747; R. F. Hamilton, *The Bourgeois Epoch: Marx and Engels on Britain, France, and Germany*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1991; J. Amariglio dan B. Norton, 'Marxist Historians and the Question of Class in the French Revolution', *History and Theory*, 1991, 30 (1): 37-55; F. Furet, *Marx and the French Revolution*, diedit oleh C. Lucien, terj. D. Kan, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988; dan L. Krieger, 'Marx and Engels as Historians', *Journal of the History of Ideas*, 1953, 14(3): 381-403.

[8] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: a Defense*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, bab 6 dan 8. Untuk pandangan yang sama, lihat W. H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1978.

[9] M. Rader, *Marx's Interpretation of History*, New York: Oxford University Press, 1979; R. Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power, and History*, Princeton, NI: Princeton University Press, 1984; J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; dan J. Roemer (ed.) (1986) *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press. Lihat pula P. Wetherly (ed.) *Marx's Theory of History*, Avebury: Brookfield, 1992; D. A. Duquette, 'A Critique of

the Technological Interpretation of Historical Materialism', *Philosophy of the Social Sciences*, 22(2): 157-186; P. Warren, 'Explaining Historical Development: a Marxian Critique of Cohen's Historical Materialism', *Clio*, 1991, 20: 253-270; dan C. W. Mills, 'Is it Immaterial that there's a "Material" in "Historical Materialism"?' *Inquiry*, 32:323-342.

Karya penting Marx

Collected Works, 16 volume, London: Lawrence & Wishart, 1975-1981.

Capital: a Critique of Political Economy, terj. S. Moore dan E. Aveling, diedit oleh F. Engels, 3 volume, New York: International Publishers, 1967.

(bersama F. Engels) *The Communist Manifesto*, terj. S. Moore, diedit oleh E. Hobsbawm, London: Verso, 1998.

Selected Writings, diedit oleh D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1977.

Sekumpulan besar tulisan-tulisan Marx pilihan bisa juga diakses lewat: http://csf.colorado.edu/psn/marx/

Lihat pula

Diop, Fukuyama, Hegel, Hobsbawm, Lenin (IRT), Marx (MP dan ME), Nietzsche (MP), Rowbotham, Sartre (MP), Thompson (CT).

Sumber lanjutan

Berlin, I., *Karl Marx: his Life and Enviroment*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Best, S., *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, New York: Guilford, 1995.

Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: a Defense*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Cohen, M., Nagel, T., dan Scanlon, T., (ed.) *Marx, Justice, and History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Hobsbawm, E., 'Marx and History', *New Left Review*, 1984, 143: 39-50.

Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, 3 jilid, terj. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press, 1978.

McLellan, D., *Karl Marx: his Life and Thought*, New York: Harper & Row, 1973.

_____, *Marxism after Marx: an Introduction*, Boston, MA: Houghton Mifflin, 1979.

Rader, M., *Marx's Interpretation of History*, New York: Oxford University Press, 1979

Shaw, W. H., *Marx's Theory of History*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1978.

Tagliacozzo, G. (ed.) *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, Princeton, NJ: Atlantic Highlands Humanities Press, 1983.

Wetherly, P. (ed.) *Marx's Theory of History*, Avebury: Brookfield, 1992.

Jules Michelet

(1798-1874)

Michelet adalah orang pertama yang memakai kata 'Renaisans' (*Renaissance*, masa peralihan dari abad tengah ke masa modern) untuk menyebut sebuah periode sejarah, dan yang menulis karya modern pertama tentang ilmu gaib/ilmu sihir. Dia juga mengenalkan filsuf Nepal Giambattista Vico ke arus utama pemikiran Barat. Namun, di atas segalanya, dia mengabdikan hidupnya untuk mempromosikan kebebasan dan kesatuan di Prancis yang dia cintai. Lantaran percaya bahwa keduanya bisa dicapai lewat studi sejarah, Michelet mencurahkan tenaganya untuk menulis *Histoire de France* yang monumental (1833-1869, 17 jilid, terj. *History of France*), *Histoire de la Révolution française* (1847-1853, 7 jilid, terj. *History of the French Revolution*), dan *Histoire*

du dix-neuvième siècle (1872-1874, 3 jilid). Konsepsi Michelet tentang Prancis dan sejarahnya memengaruhi generasi negerinya dan dia dianggap sebagai sejarawan resmi Prancis selama Republik Ketiga (1871-1940). Meskipun kini dia dianggap sebagai penulis sejarah yang bias ('berat sebelah'), banyak sejarawan Prancis masih memandangnya sebagai sumber penting inspirasi.

Jules Michelet lahir di Paris pada 21 Agustus 1798 dari Jean-Furcy Michelet, seorang pencetak, dan Angélique-Constance Millet. Michelet membantu bapaknya menjalankan percetakan sejak usia dini, dan tetap menjalankannya di bantu pamannya Narcisse setelah bapaknya dipenjara karena hutang pada 1808. Dia belum mulai sekolah sampai 1809, dan, meskipun pada mulanya studinya di Mélot Latin School (1809-18120) dan Collége Charlemagne (1812-1817) keteteran, dia akhirnya menjadi siswa paling menonjol di kelasnya. Pada 1811, meningkatnya hutang berujung pada penyitaan barang-barang keluarga, dan tak lama kemudian, percetakannya pun harus ditutup lantaran instruksi Napoleon Bonaparte tentang pengurangan percetakan. Jean-Furcy lantas mendapat kerjaan baru di sanatorium Dr Duchemin, dan setelah Angélique-Constance meninggal (1815) dia dan Michelet pindah ke rumah petak. Pada 1817 memperoleh gelar sarjana muda dengan predikat sangat memuaskan dan diberi posisi mengajar di Briand Institute. Pada 1819 dia dianugerahi *doctorat dés letters* untuk esainya tentang filsafat moral Plutarch dan ide infinitas ('ketakberhinggaan') John Locke. Dia terus mengajar di Briand Institute sampai dia mendapat agrégat pada 1821. Dia menjadi asisten pengajar di Collége Charlemagne selama setahun

dan lantas menjadi pengajar sejarah di Collége Sainte-Barbe. Pada waktu itu, sejarah baru saja dimasukkan ke kurikulum dan sangat diawasi oleh pemerintah. Demi mengurangi keresahan sosial, studi sejarah hanya diajarkan ke mahasiswa baru dan tak boleh mencakup Revolusi 1789. Michelet ingin mengajar mahasiswa yang lebih atas, dan oleh sebab itu diminta pindah ke Ecole Normale Supérieure yang baru dibenahi.

Pada awal 1820-an, bacaan Michelet meluas kepada sejarah kuno dan modern, filsafat, sastra, dan sains. Dia berkeinginan mempelajari banyak bidang sejarah, termasuk kebiasaan, hukum, bahasa, agama, politik, industri, sains, dan filsafat, dan juga relasi mereka satu sama lain. Tujuannya untuk mencapai sejarah sebagai sintesis dari keseluruhan sebagian mencerminkan ide para penulis seperti Cousin, Comte, Saint-simon, Fourier, dan Hegel, namun tulisan-tulisannya juga menunjukkan pengaruh Giambattista Vico, filsuf yang lantas dia sebut sebagai 'gurunya satu-satunya'.[1] Michelet menerjemahkan bagian-bagian dari *New Science*, *Autobiography*, dan *Roman Wisdom from the Ancient days*-nya Vico (lihat *Oeuvres choisies de Vico, Oeuvres complètes*, vol. 1, 279-605). Meskipun dia bukan penerjemah yang sangat akurat namun versi pendek dan ringkasnya dari karya-karya Vico membuktikan sukses cepatnya dan menjadi jalan standar yang mengantarkan ke ide-ide Vico selama lebih dari seratus tahun. Michelet sangat setuju dengan pendapat Vico bahwa sejarah adalah catatan/rekaman buatan manusia sendiri. Kita bisa mengetahui sejarah, tegas Vico maupun Michelet, lantaran kita menciptakannya.

Pada 1827, Michelet diundang untuk mengajar filsafat dan sejarah di Ecole Normale. Meskipun dia percaya bahwa filsafat bisa membantu orang memahami ide dan tindakan individu, hanya sejarah yang bisa menjelaskan ide dan tindakan kelompok-kelompok orang pada masa dan tempat yang berlainan. Dalam *Introduction á l'histoire universelle* (1831, *Oeuvres complètes*, vol. 2, hal. 217-313), misalnya, dia menegaskan bahwa sejarah dunia – dari India, Persia, Yunani dan Romawi, sampai Prancis masa itu – menunjukkan pergeseran manusia dari perbudakan menuju kebebasan; dari yang sakral menuju yang profan; dari dominasi perempuan menuju dominasi laki-laki. Prancis, tegas Michelet, memainkan peran penting dalam fase sejarah dunia selanjutnya: penyatuan manusia (*ibid.*, hal. 258).

Lantaran percaya bahwa Prancis akan memainkan peran penting di masa depan, Michelet berusaha mempelajari detail masa lalunya. Hasil usahanya – *History of France*, *History of the French Revolution*, dan *Histoire du dix-neuvième siècle* – butuh waktu empat puluh satu tahun untuk rampung. Michelet bukan orang pertama yang mengerjakan proyek monumental seperti itu. Augustin dan Amédée Thierry, Prosper de Barante dan François Guizot telah menerbitkan *Lettres sur l'histoire de France*, *Histoire de la conquête de l'Angleterre*, *Histoire des Gaulois*, *Histoire des Gaulois*, *Histoire des ducs de Burgogne*, dan *Essais sur l'histoire de France* dan Henri Martin dan J. C. L. Sismonde de Sismondi menulis Histoire de France dan *Histoire des Français*. Michelet mempelajari karya-karya ini dan menyebut mereka dalam pengantar *History of France*. Dia memuji mereka lantaran karya mereka yang kreatif dan inovatif, namun menyatakan bahwa dia yang

pertama merangkum 'sejarah dalam kesatuan hidupnya'. Lebih dari memusatkan diri pada satu aspek Revolusi Prancis, dia menegaskan bahwa *History of France*-nya tak kurang dari 'membangkitkan kembali keutuhan kehidupan'.[2]

Ini adalah penegasan yang tak mengada-ada. Dalam jilid 1-6, misalnya, kita menyaksikan gabungan dari antropologi, geografi, dan sejarah. Sejarah awal Prancis, tegasnya, menunjukkan kemenangan orang atas determinasi ras dan geografi. Dalam 'Picture of France' (*History of France*, hal. 110-142), dia menulis:

> Titik berangkat sebenarnya sejarah kita adalah perbedaan politik Prancis, yang berpijak pada perbedaan fisik dan alamnya. Pada awalnya, sejarah adalah semata-mata geografi. Tak mungkin menjelaskan periode feodal atau *provinsial*...tanpa sebelumnya menjelaskan kekhasan provinsi-provinsi. Namun, menjelaskan bentuk geografi provinsi-provinsi juga tak memadai. Mereka harus juga dijelaskan dengan buah-buah mereka – maksud saya dengan manusia dan peristiwa sejarah mereka. (*ibid.*, hal. 110)

Sungai, gunung, dan lembah memisahkan kelompok-kelompok orang dan membuat mereka seakan-akan tawanan geografi wilayah masing-masing. Namun, berangsur-angsur, mereka menyatu. Meskipun wilayah yang bisa disatukan pada abad XI hanya Paris, namun selama Abad Tengah wilayah-wilayah yang lain pun mulai bisa disatukan oleh sentralisasi sosial dan politik. Dua institusi yang diusahakan Prancis selama abad tengah untuk disatukan adalah gereja dan monarki. Keduanya banyak membentuk karakter Prancis modern. Keduanya, sebaliknya, dibentuk oleh beberapa figur penting seperti Joan Arc. Michelet

mengagumi Joan Arc. Dalam pandangannya, karakter dan cita-citanya tentang Prancis yang utuh dan harmonis menyatu.[3] Pandangannya tentang Joan oleh karena itu berbeda jauh dari penggambaran Shakespeare tentangnya sebagai 'menteri keparat dari neraka'.[4]

Pada 1840-an minat Michelet bergeser dari sejarah kepada masalah politik dan sosial masa itu. Serangannya kepada Jesuit dan gereja lantaran mencuci pikiran orang (*Des Jésuites*, 1843; *Du prêtre, de la femme et de la famille*, 1845, *Oeuvres complètes*, vol. 4) berkembang menjadi serangan umum kepada kekuasaan politik dan intelektual. Dalam *Le people* (1846, terj. *The People*), misalnya, Michelet menyeru orang-orang Prancis untuk menghancurkan batas-batas yang memisahkan kota dari desa, si terdidik dari si tak terdidik, pekerja kasar dari bukan pekerja kasar, si miskin dari si kaya dan untuk mewujudkan cita-cita revolusi persaudaraan dan keadilan sosial. Michelet juga menyebarkan ide-idenya lewat kuliah-kuliah di Collège de France (1838-1852). Kuliah-kuliahnya menarik banyak orang dan memicu pengawasan pemerintah. Pemerintah Guizot dan Raja Louis-Philippe tak suka dengan perhatian Michelet pada Revolusi 1789, dan pada 6 Januari 1848 dia dipecat sebagai pengajar. Revolusi 22-24 Februari 1848 membuatnya kembali mengajar namun dipecat lagi lantaran menolak bersumpah setia kepada Napoleon III (Louis-Napoleon Bonaparte).

Meskipun dipecat Michelet tetap menulis karya yang lantas melambungkan namanya: *The History of the French Revolution*. Dalam buku ini Michelet meneruskan kisahnya tentang penyatuan orang-orang Prancis, yang berujung pada Fête de la Fédération 1790. Para sejawatnya seperti Louis

Adolphe Thiers dan Auguste Mignet memandang Revolusi sebagai *affair* yang digerakkan oleh para legislator borjuis; Thomas Carlyle, sebagai bentuk baru anarki; Philiphe Buchez, sebagai pemberontakan sosialis dan kelas buruh; Edgar Quinet, sebagai realisasi dasar-dasar Kristen primitif; Alphonse de Lamartine, sebagai peristiwa yang banyak dibentuk oleh para individu; dan Jean Blanc, sebagai sebuah perubahan dalam ide dan politik. Namun, Michelet menganggapnya sebagai lahirnya agama dunia baru kemanusiaan.

Kisah Michelet tentang Prancis yang menemukan kembali kemanusiaannya memiliki karakter religius mendalam.[5] Misalnya, dalam pengantar dia menulis:

> Saya sedang berusaha membayangkan hari ini sebagai masa kebulatan suara, sebagai masa suci, ketika seluruh negeri, lepas dari segala perbedaan, sebagai entitas yang belum mengenal pertentangan kelas, berbaris serempak di bawah bendera kasih sayang dan persaudaraan. Tak seorang pun bisa melihat kebulatan suara mengagumkan itu, di mana jantung yang sama berdegup di dada dua puluh juta orang, tanpa menyatakan terima kasihnya kepada Tuhan. Itulah hari-hari suci dunia. (*History of the French Revolution*, vol. 1, hal. 13)

Michelet tidak saja memakai dengan bebas bahasa dan tamsil Bibel namun dia juga memakai kisah-kisah Gospel sebagai perumpamaan. Tak lama setelah Revolusi, misalnya, dihubungkan dengan kelahiran Jesus:

> Lihat raja-raja baru kita, menulis, di tempat terbuka, layaknya para sarjana yang tegar. Lihat mereka keluyuran dalam hujan, di antara orang-orang, di jalan besar Paris... Sang deputi Guillotin...[bersiap-siap] untuk memperbaiki Versailles Lama, dan menyerobot kediaman mereka di lapangan-Tenis

> (Jeu-de-Paume), bangunan yang ringkih, buruk, menyedihkan, dan tak berperabot, namun itu tak menjadi masalah. Majelis juga lemah, sebagaimana keadaan penduduk pada hari itu, namun itu juga tak menjadi masalah. Mereka berdiri di luar sepanjang hari, hampir tidak memiliki bangku kayu. Tempat mereka seperti kandang agama baru, - kandang Bethlehem! (*Ibid.*, hal. 120-121)

Revolusi adalah 'ahli waris dan musuh' ajaran Kristen sebab, meskipun keduanya mengupayakan keadilan, hanya yang pertama yang memberikan keadilan buat semua orang (*ibid.*, hal. 22). Untuk menguatkan pandangan ini, Michelet melihat kembali masa-masa Abad Tengah. Alih-alih Prancis bergerak perlahan menuju harmoni dan persatuan, Michelet malah melihat gereja berkomplot melawan kemanusiaan, memanipulasi pikiran orang, dan menyerang mereka yang memercayai keyakinan lain (*ibid.*, hal. 31-37). Namun, untungnya, *sense* keadilan tetap ada di pikiran para intelektual seperti Montesquieu, Voltaire, Rousseau. Gabungan ide-ide orang ini, tegas Michelet, membantu mewujudkan Revolusi 1789. Peristiwa-peristiwa sejak pertemuan Estates-General pada 1789 sampai Fête de la Fédération pada 1790 merakit kisah 'gospel baru' (*ibid.*, hal. 246). Majelis Nasional mengabadikan dalam 'kredo era baru'-nya – Deklarasi Hak – prinsip-prinsip moralitas kemanusiaan baru berdasarkan hak, kewajiban, undang-undang, dan keadilan. Dalam Fête de la Fédération Michelet melihat pelampauan terhadap perbedaan daerah dan personal dan persatuan seluruh orang. Dia menulis:

> Di mana, kemudian, perbedaan-perbedaan lama daerah dan ras manusia? Di mana perbedaan-perbedaan geografi yang tajam itu? Semua telah lenyap: geografi sendiri dihilangkan. Tak ada lagi gunung, sungai, dan batas-batas antarmanusia ... Tiba-tiba, dan bahkan tanpa sadar, mereka telah melupakan hal-hal yang mereka bela mati-matian sebelumnya, legenda, tradisi lokal, dan sentimen kedaerahan mereka. Ruang dan waktu, tempat kehidupan tertambat, tak ada lagi. Sebuah *vita nuova*, sebuah kehidupan baru...kini muncul di Prancis. Ia tak mengenal ruang dan waktu. (*Ibid.*, 1: 444)

Tampaknya, sebagaimana kata Hegel, terwujudnya kebebasan membuat sejarah berakhir.

History of the Revolution memiliki seluruh vitalitas dan melodrama drama besar. Michelet memenuhi lembar demi lembar karyanya dengan penggambaran yang lebih hidup dan menarik tentang para individu, kelompok, dan 'rakyat'. Dia tampaknya terpikat sepenuhnya oleh perubahan dan perkembangan. Sebagaimana Kippur mengamati, pernyataan-pernyataan seperti 'Saya ingin membunuh Mirabeau besok' sering dijumpai dalam buku harian dan surat-suratnya selama menulis karya ini.[6] Deskripsinya tentang 'Teror' – masa antara 3 September 1793 dan 27 Juli 1794 ('Thermidor') ketika tindakan-tindakan kasar diambil untuk menghadapi mereka yang diduga musuh Revolusi – secara khusus berapi-api. Dalam pandangan Michelet, Teror tersebut adalah buah dari rasa cinta yang mutlak/tak bersyarat. Revolusi, tegasnya, dimungkinkan oleh rasa cinta terhadap apa pun, termasuk monarki, gereja, dan 'bahkan Inggris' (*ibid.*, hal. 22). Dalam cinta yang demikian, orang-orang Prancis menjadi sasaran serangan para pencari ke-

kuasaan dari dalam maupun luar. Masalahnya adalah tak semua orang menjunjung tinggi gagasan persaudaraan dan keadilan sosial. Masalah itu tetap ada di Prancis masa Michelet. Dia menulis:

> Persaudaraan! Persaudaraan! Tak cukup menggemakan ulang kata tersebut untuk menarik dunia ke cita-cita kita, sebagaimana yang terjadi sebelumnya. Ia harus dipatrikan ke hati. Ia harus dimenangkan dengan perasudaraan cinta, dan bukan dengan *guillotine* ('mesin pemenggal kepala'). (*Ibid.*, hal. 8)

Dari 1854 sampai kematiannya pada 1874. Michelet mengabdikan hidupnya demi kelangsungan persaudaraan dan keadilan sosial. Misi ini bahkan mewarnai karya-karyanya tentang sejarah alam semesta: *L'oiseau* (1856), *L'insecte* (1857), *La mer* (1861), dan *La montagne* (1868) (*Oeuvres complètes*, vol. 17 dan 19).[7] Menimba dari gagasan Jean-Baptise Lamark, Goethe, dan Geoffrey Saint-Hilaire, dia menulis tentang metaformosis dari kebinatangan 'yang mencari' mineral, munculnya moralitas pada mamalia betina dan kreativitas artistik pada burung-burung, menuju pencarian manusia terhadap rasio, kesatuan, dan kebebasan.

Sewaktu Michelet hidup, banyak orang beranggapan bahwa dia berbicara atas nama Prancis. Namun, setelah dia meninggal, popularitas karya-karyanya menurun drastis. *History of the French Revolution*-nya menjadi sumber standar namun kemudian telaah-telaah mengungkapkan banyak kesalahan faktual di dalamnya. Banyak orang juga dibikin gentar oleh bahasanya yang berapi-api dan gaya tulisannya yang menyala. Pada abad XX, reputasi Michelet sampai taraf tertentu dipulihkan oleh para sejarawan *Annales*

('ahli tarikh') seperti Febvre, Bloch, Braudel, Le Goff, dan Le Roy Ladurie.[8] Mereka mengaku berhutang kebaikan pada Michelet lantaran membantu mereka menyadari pentingnya menjelaskan masa lalu dalam totalitasnya, memerhatikan kaitan antara geografi dan sejarah, memanfaatkan banyak sumber, dan mencari detail kehidupan di kalangan orang-orang kebanyakan. []

Catatan

[1] Pengantar 1869 untuk *Histoire de France*, dalam E. K. Kaplan, *Michelet's Poetic Vision: a Romantic Philosopher of Nature, Man and Woman*, Amherst, MA: University of Massachusetts, 1977, hal. 148.

[2] *Histoire de France*, vol. 1, hal. 60; dikutip dalam S. A. Kippur, *Jules Michelet: a Study of Mind and Sensibility*, Albany, NY: State University of New York Press, 1981, hal. 3.

[3] Lihat *Joan of Arc*, terj. A. Guérard, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1957.

[4] W. Shakespeare, *Henry VI, Part One*, diedit oleh A. Cairncross, London: Methuen, 5.5.93-94.

[5] L. Grossman, *Between History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, hal. 201-227; dan Kippur, *Jules Michelet*, hal. 150-159.

[6] Kippur, *Jules Michelet*, hal. 161.

[7] Kaplan, *Michelet's Poetic Vision*, bab.1.

[8] T. Burrows, 'Their Patron Saint and Eponymous Hero: Jules Michelet and the Annales School', *Clio*, 1982, 12(1): 67-81.

Karya penting Michelet

Oeuvres complètes, 22 volume, diedit P. Villaneix, Paris: Flammarion, 1977-1987.

History of France, 2 volume, terj. G. H. Smith, New York: D. Appleton, 1869.

History of the France Revolution, terj. C. Cocks, diedit oleh G. Wright, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.

The People, terj. J. P. McKay, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1973.

Lihat pula

Barthes (CT), Bloch, Braudel, Febvre, Hegel, Le Roy Ladurie, Vico.

Sumber lanjutan

Burrows, T., 'Their Patron Saint and Eponymous Hero: Jules Michelet and the Annales School', *Clio*, 1982, 12(1): 67-81.

Crossley, C., *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint Simonians, Quinet, Michelet*, London: Routledge, 1993.

Grossman, L., *Between History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Haac, O. A., *Jules Michelet*, Boston, MA: Twayne, 1982.

Kaplan, E. K., *Michelet's Poetic Vision: a Romantic Philosopher of Nature, Man and Woman*, Amherst, MA: University of Massachusetts, 1977.

Kippur, S. A., *Jules Michelet: a Study of Mind and Sensibility*, Albany, NY: State University of New York Press, 1981.

'Michelet Issue', *Clio*, 1977, 6(2).

Mitzman, A., *Michelet, Historian: Rebirth and Romanticism in Nineteenth Century France*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

Orr, L., *Jules Michelet: Nature, History, and Language*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976.

White, H., *Metahistory*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

Wilson, E., *To the Finland Station: a Study in the Writing and Acting of History*, Harmondsworth: Penguin, 1991.

Theodore William Moody

(1907-1984)

Penafsiran terhadap sejarah Irlandia – sebuah sejarah yang tergores oleh gelombang penjajahan, perselisihan agama, ketidakstabilan politik, dan konflik budaya – memberi tantangan berat pada para sejarawan. Pada 1930-an, Theodore William Moody menerima tantangan itu dan memutuskan mengawali revolusi historiografi 'ilmiah' yang akan memberi kekuatan pada para sejarawan untuk menghilangkan mitos populer yang membuat komunitas-komunitas berbeda di Irlandia tetap terkotak-kotak.

Moody lahir di Belfast pada 26 November 1907. Meskipun orang tuanya berpenghasilan kecil dari pandai besi dan membuat baju, mereka memasukkan Moody ke sekolah terbaik yang ada waktu itu, Belfast Academical In-

stitution (1920-1926). Awalnya dia menekuni bahasa Latin dan sains, namun ketika menyiapkan diri buat *scholarship* ke Queen's University, gurunya bernama Archie Douglas mengalihkan minatnya ke sejarah. Di Queen's kecintaan Moody pada sejarah dipelihara oleh James Eadie Todd, dan dia bertekad meneruskan studi ke jenjang sarjana. Dia masuk Institute of Historical Research di London, dan antara 1930 dan 1932 mengadakan riset tentang pemukiman Londonderry (pemukiman Inggris) di Ulster pada abad XVII. Riset ini membuahkan tesis doktornya (1934), sejumlah artikel, dan sebuah buku, *The Londonderry Plantation, 1609-1641: the City of London and the Plantation of Ulster*. Untuk ukuran sejarawan yang menulis usai hancurnya Irish Public Record Office pada 1922, jumlah bukti yang dikumpulkan Moody tentu mengagumkan. Ini karena, pada banyak kasus, sejarawan biasanya bersandar pada paper-paper negara. Namun, Moody mendasarkan risetnya pada catatan pribadi sejumlah teman di London dan masyarakat Irlandia. Meskipun respons orang-orang Inggris terhadap *The Londonderry Plantation* tidak antusias, para pengamat Irlandia mengakuinya sebagai karya yang orisinil dan penting. Dalam *The Londonderry Plantation* mereka menjumpai sintesis inovatif dari banyak catatan pribadi, kepedulian terhadap sejarah Irlandia dalam konteks sejarah Inggris, dan pengamatan ilmiah yang objektif. Buku Moody tersebut tetap tak tersaingi sampai 1970-an.[1]

Di London, Moody bertemu perempuan yang kemudian menjadi istrinya, Margaret Robertson. Dia juga banyak berdiskusi dengan R. Dudley Edwards tentang sejarah Irlandia.[2] Moody dan Edwards sependapat bahwa revolusi dalam

tujuan, metode, dan gaya keilmuwan sejarah Irlandia sangat dibutuhkan, dan mereka bertekad mengenalkan pembaruan-pembaruan ketika mereka pulang ke Irlandia. Pada 1932 Moody balik ke Queen's sebagai asisten Todd, dan pada 1935 dia bertugas mengajar sejarah Irlandia. Meskipun ada sejumlah pengajar sejarah Irlandia di pulau tersebut, mereka cenderung untuk bekerja sendiri-sendiri. Moody sangat merasa bahwa para sarjana yang telah mapan maupun yang sedang tumbuh butuh satu forum untuk menyampaikan gagasan mereka. Dengan bantuan Todd, Samuel Simms, seorang dokter dan kolektor buku, Moody mendirikan Ulster Society for Irish Historical Studies pada Februari 1936. Setahun setelah itu, Edwards mendirikan Irish Historical Society di Dublin. Dari sejak awal sekali dua perkumpulan ini berusaha untuk bekerja sama. Pada 1938 mereka mendirikan Irish Committee of Historical Studies agar Irlandia bisa terwakili dalam Comité International des Sciences Historiques, dan membuat *Irish Historical Studies*, jurnal sejarah pertama di Irlandia. Moody dan Edwards menyatakan bahwa *Irish Historical Studies* memiliki dua tujuan: mendorong riset baru dan revisi terhadap pandangan umum tentang topik-topik tertentu, menyadarkan para guru dan khalayak luas terhadap perkembangan keilmuwan ('Preface', *Irish Historical Studies*, 1938, 1(1): 1-3). Sebagaimana para sejarawan lain di masa itu, mereka beranggapan bahwa riset sejarah harus dilakukan secara 'ilmiah' lewat analisis objektif terhadap bukti. Komisi dan jurnal tersebut segera memperoleh pengakuan internasional lantaran mereka mendorong standar tinggi keilmuan.

Pada Juni 1939 Moody menerima *fellowship* di Trinity College, Dublin, dan pada 1943 manjadi kepala jurusan sejarah. Meskipun Trinity College punya sedikit mahasiswa (hanya ada sekitar lima belas mahasiswa sejarah per tahun) dan tak begitu dekat dengan masyarakat, Moody memiliki harapan besar. Dia ingin:

> Mengajarkan sejarah ke beragam kalangan, di antaranya mengajarkan sejarah Irlandia ke kalangan pascasarjana; mendorong dan mengarahkan riset tentang sejarah Irlandia, terutama yang dilakukan oleh para sarjana baru sejarah; menetapkan standar baru objektivitas dan keahlian teknik dalam melakukan riset dan menyampaikan hasilnya; mendorong dan membantu publikasi buku dan artikel berdasarkan riset tersebut dan oleh karena itu mengenalkan historiografi baru ke dalam pengajaran sejarah Irlandia dan ke dalam pemikiran masyarakat umum tentang masa lalu Irlandia; mendorong kerjasama antarsejarawan dan komunikasi antara sejarawan dan masyarakat yang berminat; dan turut menyumbang secara langsung kepada historiografi baru. ('Notes on my Career as an Historian', hal. 4-5)[3]

Di bawah kepemimpinannya, jumlah murid naik drastis, dan Trinity mulai mendapat reputasi sebagai pusat riset penting tentang sejarah Irlandia abad tengah maupun abad modern. Moody mengubah dan menambah sejumlah jam kuliah dan menyelenggarakan seminar buat calon sarjana. Dia juga membantu banyak sarjana baru untuk mempublikasikan karya mereka. Meskipun dia telah menyediakan forum buat riset baru dalam *Irish Historical Studies*, dia juga berusaha, dibantu Edwards (kini profesor sejarah modern di University College, Dublin) dan David Quinn (profesor sejarah di Universitas Liverpool), mem-

bujuk penerbit Faber & Faber untuk menerbitkan serial monografi baru bertajuk 'Studies in Irish History', terbitan pertama dari serial ini adalah *Irish Public Opinion, 1750-1800* (1948) karya R. B. Mcdowell, dan seri kedua yang diterbitkan oleh Routledge & Kegan Paul terbit pertama kali pada 1960 dengan judul *The Fate of Parnell, 1890-1891* karangan R. S. Lyons.

Tekad Moody untuk membuat publik mengetahui perkembangan keilmuan sejarah juga memakan banyak energinya. Pada 1954 dia menyusun satu seri sebelas kuliah radio tentang Ulster sejak 1800, yang disiarkan di Radio Irlandia Utara. Kuliah radio ini disambut luas, dan bahan-bahan kuliahnya diterbitkan dalam bentuk *paperback* (buku bersampul kertas biasa) dengan judul *Ulster since 1800: a Political and Economic Survey* (1954). Seri kedua kuliah radio sejenis mengudara di Radio Irlandia Utara; dua puluh dua kuliahnya disiarkan selama 1957; dan juga diterbitkan dalam sebuah *paperback* (*Ulster Since 1800, Second Series: a Social Survey*, 1957). Dalam kedua seri itu, kuliah mengangkat banyak isu yang masih menonjol/penting. Moody juga mengenalkan sejarah Irlandia lewat radio di Republik Irlandia. Pada 1953 dia membikin 'Thomas Davis Lecture', serial rutin percakapan setengah jam yang mengambil nama seorang anggota penting gerakan Irlandia Muda pada abad XIX yang berhasrat menyatukan kelompok-kelompok yang berbeda di Irlandia.[4] Keberhasilan program ini sungguh di luar dugaan dan sebagian dari bahan-bahan kuliahnya diterbitkan.

Moody cepat melihat peluang komunikasi lewat televisi dan berperan penting dalam pembuatan serial dua

puluh satu kuliah 'The Course of Irish History' yang disiarkan oleh Radio Telefis Èireann. Tujuan program ini, kata Moody dan F X Martin, adalah 'menyuguhkan sebuah survei tentang sejarah Irlandia yang populer namun otoritatif, ringkas namun komprehensif, sangat selektif namun berimbang, kritis namun konstruktif dan simpatik' (*The Course of Irish History*, pengantar). Meskipun format kuliah serial ini tidak begitu diperhatikan, buku yang mengiringinya tetap terbit.[5] Kejelasan dan pandangan yang berimbang *The Course of Irish History* menjadikannya buku daras populer bagi murid dan mahasiswa di Irlandia maupun di luar Irlandia.

Antara 1943 dan 1984 Moody juga menjadi anggota Komisi Manuskrip Irlandia, dewan penasehat relasi budaya (1949-1963), komisi pemerintah untuk pendidikan tinggi (1960-1962), Comhairle Radio Èireann (Dewan Penyiaran Irlandia, 1953-1960), dan penggantinya, Otoritas Penyiaran Irlandia (1960-1972). Jabatan terakhir ini berakhir dengan tiba-tiba ketika seluruh anggota dipecat oleh pemerintah lantaran diduga melanggar aturan untuk tidak menyiarkan 'bahan yang dianggap mempromosikan tujuan dan aktivitas organisasi yang terlibat, mempopulerkan, dan mendorong pencapaian tujuan tertentu dengan cara-cara kekerasan'. Moody sangat sependapat dengan aturan pemerintah tersebut, namun merasa bahwa penyebaran informasi sangat penting. Dalam sebuah wawancara dengan *The Irish Times*, dia menyatakan bahwa:

> Banyak masalah kita berkembang dari penolakan menghadapi fakta yang tidak mengenakkan, kegemaran untuk berpura-pura, kecenderungan untuk mempercayai mitos ketimbang kebenaran. Namun realisme baru, keraguan baru

terhadap asumsi lama telah tumbuh, dan ini sebagian besar, mungkin seluruhnya, didorong dan dikembangkan oleh maraknya penyiaran. Jika taraf kebebasan yang dimiliki RTE (Radio Telefis Èireann) kini merosot drastis, perkara pertamalah yang menyebabkannya, dan proses penyadaran pikiran publik terhadap realitas kebobrokan Irlandia pun macet karenanya. Kita butuh banyak, bukan sedikit, komunikasi di Irlandia. (27 November 1972)[6]

Meskipun super sibuk dengan tugas-tugas tersebut, Moody masih berusaha mengadakan riset. Selama masa dia di Trinity, minatnya kepada sejarah abad XIX tumbuh. Perubahan fokus minat ini sebagian diilhami oleh kenyataan bahwa dia dipasrahi tulisan-tulisan Michael Davitt, pendiri Irish Land League dan figur penting gerakan buruh dan nasionalis. Moody menerbitkan sejumlah tulisan tentang Davitt dan merampungkan sebuah biografi pada 1981 (*Davitt and the Irish Revolution, 1846-1882*). Dalam risetnya tentang Davitt, Moody ingin menulis ulang atau merevisi sejarah politik Irlandia secara lebih objektif.

Namun, dia beranggapan bahwa sejarah Irlandia secara umum perlu direvisi, dan dia menggunakan pidato kepemimpinannya di hadapan Irish Historical Society pada 1962 untuk menyerukan 'Sejarah Baru Irlandia' ('Toward a New History of Ireland', *Irish Historical Studies*, 1969, 16(63): 243). Moody membayangkan sebelas sampai empat belas jilid buku yang akan mencakup setiap aspek sejarah Irlandia yang ada. Ini, tegasnya, akan membutuhkan kerjasama serius banyak sekali sarjana dan juga dukungan dana dari negara. Meskipun beberapa sejarawan ragu proyek besar ini akan bisa diwujudkan, namun 'sejarah Moody'

secara resmi diadopsi oleh Irish Historical Society pada Oktober 1963. Pada waktu itu, rencana awal Moody dimodifikasi. *The New History of Ireland* harus ditulis dalam dua tahap. Tahap 1 harus dirampungkan secepat mungkin, dan akan terdiri dari dua jilid sejarah umum Irlandia dan satu jilid bahan rujukan. Tahap 2, yang mirip rencana awal Moody, akan dikerjakan dalam jangka waktu yang lebih lama. Maka, Moody dan dua editor lain, F. X. Martin dan F. J. Byrne, mengerjakan sepuluh jilid buku, tujuh jilid akan berisi 'narasi utama' dan 'narasi pelengkap' (bab-bab khusus tentang tema-tema seperti musik, seni, sastra, dan hukum) dan tiga jilid lainnya akan berisi bahan rujukan.[7] Jilid pertama *The New History* (vol. 3), membahas sejarah Irlandia Modern (1543-1691), terbit pada 1976. Meskipun diberi banyak penangguhan waktu, hanya satu jilid 'narasi utama', membahas peristiwa-peristiwa pasca-1921[jilid 7], siap diterbitkan. Sejumlah jilid tambahan tentang hakikat statistik, bibliografi, dan sastra juga terbit.[8] Meskipun sambutan terhadap *The New History* di Irlandia dan di luar Irlandia pada umumnya antusias, sejumlah pengamat menyatakan bahwa lamanya selang waktu antara penulisan dan penerbitan telah membuat banyak tulisan kadaluwarsa.[9] Misalnya, sebagian besar esai untuk jilid 4 (*Eighteenth-century Ireland, 1691-1800*) diselesaikan pada 1973, direvisi pada 1981-1982, dan diterbitkan pada 1986.

Meskipun sedang mengerjakan *The New History*, Moody melanjutkan risetnya tentang Davitt dan meninjau kembali sejarah Ulster. Publikasinya yang paling terkenal pada periode ini adalah *The Ulster Question, 1603-1973* (1974). Meskipun buku ini pada dasarnya adalah survei sejarah, ia juga meng-

ungkapkan pandangan Moody tentang politik Irlandia Utara setelah munculnya 'masalah-masalah' pada akhir 1968. Moody sangat sedih dengan 'masalah-masalah' tersebut, namun dia tetap berharap bahwa pemerintah yang terpilih pada 1 Januari 1974 akan memulihkan perdamaian dan mengembangkan keadilan sosial (*The Ulster Question*, hal. vii). Naasnya, pada saat yang nyaris bersamaan, pemerintah bayangan dibentuk, dan kesepakatan pembagian kekuasaan yang dihasilkan oleh Perjanjian Sunningdale dilanggar.

Kekerasan yang terus berlanjut, tegas Moody, digerakkan sebagian oleh mitos-mitos populer. Dalam pidato perpisahannya, 'Irish History and Irish Mythology' (1977),[10] dia menegaskan bahwa tugas sejarawanlah untuk menghilangkan mitos-mitos tersebut ('pandangan-pandangan umum' yang mencampuradukkan antara 'fakta dan fiksi'). Meskipun Moody berpandangan bahwa mitos-mitos seputar asal-usul gereja Irlandia-Anglican, peran agama Katolik dalam melawan penjajahan Elizabeth atas Irlandia, nasionalisme Irlandia, identitas agama dan ras orang Irlandia 'sejati', pemberontakan orang Irlandia asli di Ulster pada 1641, Orangeisme, kelaparan (1845-1850), dan perang darat (1879-1882) harus segera dihilangkan, dia memilih memusatkan perhatian pada mitos bahwa peperangan melawan Inggris adalah perkara sentral dalam sejarah Irlandia. Mitos ini betul-betul sangat berbahaya, tegasnya, sebab ini digunakan oleh IRA (gerakan kemerdekaan Irlandia Utara) sebagai pembenaran penting buat aktivitas-aktivitasnya.

Bahwa Irlandia terpenjara oleh mitos bukanlah anggapan baru. Analisis kritis Shaw terhadap Kebangkitan 1916 dan telaah Conor Cruise O'Brien terhadap Irlandia Utara telah menimbulkan perdebatan, namun sejarawan umumnya tetap tak menanggapi soal-soal kontemporer.[11] Pernyataan Moody mengakhiri kebisuan ini. Beberapa sejarawan terkenal seperti Ronan Fanning, Michael Laffan, F. S. L. Lyons, John A. Murphy, dan Tom Dunne menguatkan pernyataan Moody bahwa sejarawan harus mempertanyakan dan menghancurkan mitos-mitos yang mencengkeram Irlandia kontemporer.[12] Steven Ellis pun menerapkan ide Moody dalam risetnya tentang Irlandia akhir abad tengah dan awal modern. Dalam 'Nationalist Historiography and the English and Gaelic Worlds', terbit dalam *Irish Historical Studies*, dia menegaskan bahwa para sejarawan Irlandia sebelumnya gagal mengapresiasi pentingnya persamaan-persamaan antara kerajaan abad tengah di Irlandia dan pemerintahan Inggris di Wales dan bagian utara Inggris lantaran mereka silau oleh nasionalisme Irlandia.[13] Meskipun tulisan Ellis mendapat dukungan dari sejumlah sejarawan, namun sejarawan lain, seperti Brendan Bradshaw, menganggapnya sebagai contoh malaise yang menjangkiti penulisan sejarah Iralndia bahkan sejak Moody dan Edwards menyatakan tekad mereka untuk menggerakkan revolusi historiografis.

Menurut Bradshaw, Moody dan Edwards secara politik dan intelektual sangat naif. Dengan dalih objektivitas, karya mereka semata-mata bertujuan membuat penulisan sejarah modern tidak peka terhadap penderitaan dan ketidakadilan yang dirasakan Irlandia pada masa lalu.[14]

Selain itu, mereka membangkitkan skeptisisme terhadap sejarah nasionalisme Irlandia. Oleh karena itu mereka tidak saja telah menafikan penderitaan yang dialami oleh generasi masa lalu, namun juga telah mencela capaian-capaian mereka yang berhasil menggugat pemerintah Inggris. Pernyataan Brendan Bradshaw dalam sebuah artikelnya ini mengungkapkan dengan sangat jelas ketidakpuasan yang berkembang di kalangan sejumlah sejarawan terhadap ide-ide Moody. Tesis Bradshaw tampaknya sejalan dengan Penegasan Desmond Fennel (seorang pengamat politik dan budaya yang bersimpati terhadap gerakan nasionalis) bahwa sejarawan merevisi sejarah hanya demi memenuhi 'kebutuhan penguasa'.[15] Namun, sebagian besar sejarawan praktisi tak menyadari atau menolak mengakui soal itu; dan sebaliknya menegaskan bahwa kritik mereka tidak semata-mata digerakkan oleh politik, namun berangkat dari keprihatinan serius terhadap kesalahpahaman penting yang diidap oleh beberapa sejarawan maupun publik.

Pandangan bahwa Moody dan Edwards menggerakkan revolusi semata-mata demi menghancurkan klaim-klaim kalangan nasionalis Irlandia adalah tidak benar. Pandangan tersebut mengabaikan debat-debat historiografis yang sealur di tempat lain. Bersama-sama dengan sejarawan dan ilmuwan sosial lain seperti Charles Beard, Carl Becker, dan para 'sejarawan baru' di Amerika serikat dan H. Butterfield, J. H. Clapham, R. H. Tawney, dan A. F. Pollard di Inggris, Moody dan Edwards berusaha memformulasikan prinsip-prinsip sejarah demi menjawab tantangan yang diberikan oleh historisisme. Mereka mengakui relativitas peristiwa-peristiwa namun menyatakan bahwa

masih terbuka kemungkinan memberi statemen-statemen tentang masa lalu yang secara internal koheren dan secara eksternal bisa dipertanggungjawabkan. Untuk mencapai yang terakhir, mereka melirik sains, yang dipandang memberikan metode-metode yang bisa memberantas bias pribadi dan membuat penafsiran sejarah terbuka buat penilaian dan pengamatan eksternal. Selain itu, ide-ide Moody dan Edwards tentang revisi sejarah Irlandia serupa dalam ide-ide pokok dengan debat-debat seputar perbudakan dan sejarah Negro di Amerika Serikat, signifikansi Revolusi Prancis, dan peran perempuan dalam sejarah.[16] Para sejarawan dalam bidang ini, seperti Moody dan Edwards, mengakui betapa kuatnya visi masa lalu mencengkeram masa sekarang. []

Catatan

[1] R. Gillespie, 'T. M. Moody, *The Londonderry Plantation, 1609-1641* (1939)', *Irish Historical Studies*, 1994, 29(113): 109-113.

[2] Lihat R. W. D. Edwards, 'T. W. Moody and the Origins of Irish Historical Studies: a Biographical Memoirs', *Irish Historical Studies*, 1991, 26(101): 1-2.

[3] Dikutip oleh F. S. L. Lyons, 'T. W. M.', dalam F. S. L. Lyons dan R. A. J. Hawkins (ed.), *Ireland under the Union: Varieties of Tension: Essays in Honour of T. W. Moody*, Oxford: Oxford University Press, 1980, hal. 11.

[4] F. X. Martin, 'The Thomas Davis Lectures, 1953-1967', *Irish Historical Studies*, 1967, 15(59): 267-302. Untuk pengamatan Moody tentang Davis, lihat *Thomas Davis, 1814-1845: a Centenary Address Delivered in Trinity College, Dublin, on 12 June 1945 at Public Meeting of the College*, Dublin, Trinity College, 1945; dan 'Thomas Davis and the Irish Nation', dalam *Hermathena*, 1966, 103: 5-31.

[5] Edisi pertama *The Course of Irish History* diterbitkan pada 1966. Satu bab ditambahkan pada edisi 1984 revisi, dan yang lain pada edisi 1985, untuk menjadikan peristiwa-peristiwa *up to date*.

[6] Dikutip oleh Lyons, 'T. W. M.', dalam *Ireland under the Union*, hal. 20-21.

[7] T. Moody, 'A New History of Ireland', *Irish Historical Studies*, 1969, 16(63): 241-257; T. Moody, 'A New History of Ireland', *Ireland Today: Bulletin of the Department of Foreign Affairs*, 15 Desember 1976, 898: 6-8.

[8] Lihat, misalnya, P. W. A. Aspilin (ed.) *Medieval Ireland, c. 1170-1496: a Bibliography of Secondary Works*, Dublin: Royal Irish Academy, 1971; W. E. Vaughan dan A. J. Fitzpatrick (ed.) *Irish Historical Statistics: Population 1821-1971*, Dublin: Royal Irish Academy, 1978; B. M. Walker (ed.) *Parliamentary Election Results in Ireland, 1801-1922*, Dublin: Royal Irish Academy, 1978; *Expugnatio Hibernica: the Conquest of Ireland, by Giraldus Cambrensis*, H. B. Scott dan F. X. Martin (ed.), Dublin: Royal Irish Academy, 1978.

[9] Lihat, misalnya, E. Larkin, 'Review of a New History of Ireland, vol. 4, Eighteenth-century Ireland, 1691-1800', *Journal of European Economics History*, 1991, 20(1): 217-218; dan C. A. Empay dan M. Elliott, 'Review of the New History of Ireland', *Irish Historical Studies*, 1977, 25(100): 423-431.

[10] 'Irish History and Irish Mythology', *Hermathena*, 1978, 124: 7-23. Dicetak ulang dalam C. Brady (ed.), *Interpreting the Irish History: the Debate on Historical Revisionism 1938-1994*, Dublin: Irish Academy Press, 1994, hal. 71-86.

[11] F. Shaw, 'The Canon of Irish History: a Challenge', *Studies*, 1972, 61(1): 113-157; C. C. O'Brien, *States in Ireland*, New York: Pantheon, 1972.

[12] Lihat Brady (ed.), *Interpreting the Irish History*, hal. 87-104; *The Crane Bag*, 1984, 8(1); *Irish Review*, 1986 dan 1988, 1 dan 4; R. Fanning, '"The Great Enchantment": Uses and Abuses of Modern Irish History', dalam J. Dooge (ed.), *Ireland and the Contemporary World: Essays in Honour of Garret Fitzgerald*, Dublin: Gill & Macmillan, 1986, 131-146.

[13] S. Ellis, 'Nationalist Historiography and the English and Gaelic Worlds', *Irish Historical Studies*, 1986, 25(100): 1-8; dicetak lagi dalam Brady (ed.), *Interpreting Irish History*, hal. 161-180.

[14] B. Bradshaw, 'Nationalism and Historical Scholarship in Modern Ireland', *Irish Historical Studies*, 1989, 26(104): 329-351. Ellis menanggapinya dalam 'Historiographical Debate: Representation of the Past in Ireland: Whose Past and Whose Present?', *Irish Historical Studies*, 1990, 27(108): 289-308.

[15] D. Fennell, *Beyond Nationalism*, Dublin: Ward River Press, 1985; *The Revision of Irish Nationalism*, Dublin: Ward River Press, 1989; *Heresy*, Belfast, 1993; kutipan dari 'Against Revisionism', *Irish Review*, 1988, 4(1): 22, dicetak lagi dalam Brady (ed.), *Interpreting Irish History*, hal. 138-190. Tentang konsep 'revisionisme', lihat R. Fanning, 'The Meaning of Revisionism', *Irish Review*, 1988, 4(1): 15-19; dan R. Foster, 'We are All Revisionist Now', *Irish Review*, 1986, 1(1): 1-5.

[16] Lihat P. Novick, *That Noble Dream: the 'Objectivity' Question and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, hal. 469-629; C. Maier, *The Unmasterable Past: History, the Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; dan B. A. Caroll (ed.), *Liberating Women's History*, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1976.

Karya penting Moody

The Londonderry Plantation, 1609-1641: the City of London and the Plantation in Ulster, Belfast: William Mullan & Son, 1939.

Thomas Davis, 1814-1845, Dublin: Hodges, Figgis, 1945.

(ed. bersama J. C. Beckett) *Ulster since 1800: a Political and Economic Survey*, London: British Broadcasting Corporation, 1954, edisi revisi, 1957.

(ed. bersama J. C. Beckett) *Ulster since 1800, second series: a Social Survey*, London: British Broadcasting Corporation, 1957, edisi revisi, 1958.

(ed. bersama F. X. Martin) *The Course of Irish History*, Cork: Mercier Press, 1967, edisi revisi, 1984 dan 1994.

(ed.) *The Fenian Movement*, Cork: Mercier Press, 1968.

'A New History of Ireland', *Irish Historical Studies*, 1969, 16(63): 241-257.

(ed.) *Irish Historiography, 1936-1970*, Dublin: Irish Committee of Historical Sciences, 1971.

The Ulster Question, 1603-1973, Dublin: Mercier Press, 1974.

(ed. bersama F. X. Martin dan F. J. Byrne) *A New History of Ireland*, 10 jilid; jilid 1, *Prehistoric and Early Ireland*; jilid 2, *Medieval Ireland, 1169-1534*; jilid 3, Early Modern Ireland, *1534-1691*; jilid 4, *Eighteenth-century Ireland, 1691-1800*; jiid 5, *Ireland under the Union, I, 1801-1870*; jilid 6, *Ireland under the Union, II, 1870-1921*; jilid 8, *A Chronology of Irish History to 1976*; jilid 9, *Maps, Genealogies, Lists*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

'The First Forty Years', *Irish Historical Studies*, 1977, 20(80): 377-383.

'Irish History and Irish Mythology', *Hermathena*, 1978, 124: 7-23.

Davitt and Irish Revolution, 1846-1882, Oxford: Oxford university Press, 1981.

Lihat pula

Diop, Hobsbawm, Woodson.

Sumber lanjutan

Bartlett, T., 'Review of a New History of Ireland', *Past and Present*, 1987, 116: 206-219.

Boyce, D. G. dan O'Day, A. (ed.) *The Making of Modern Irish History: Revisionism and the Revisionist Controversy*, London: Routledge, 1996.

Bradshaw, B., 'Nationalism and Historical Scholarship in Modern Ireland', *Irish Historical Studies*, 1989, 25 (104): 329-351.

Brady, C. (ed.), *Interpreting the Irish History: the Debate on Historical Revisionism 1938-1994*, Dublin: Irish Academy Press, 1994.

Curtis, L. P., 'The Greening of Irish History', *Eire-Ireland*, 1994, 29(2): 7-28.

Edwards, R. W. D., 'T. W. Moody and the Origins of Irish Historical Studies: a Biographical Memoirs', *Irish Historical Studies*, 1991, 26(101): 1-2.

Gillespie, R., 'T. M. Moody, *The Londonderry Plantation, 1609-1641* (1939)', *Irish Historical Studies*, 1994, 29(113): 109-113.

Heasom, A., '"Revisionism" and its Critics: Recent Writing in Irish History', *Durham University Journal*, 1992, 84(2); 305-309.

Kearney, H., 'The Irish and Their History', *History Workshop Journal*, 1991, 31: 149-155.

Lee, J., (ed.) *Irish Historiography, 1970-1979*, Cork: Cork University Press, 1981.

Lyons, F. S. L. dan Hawkins, R. A. J. (ed.) *Ireland under the Union: Varieties of Tension: Essays in Honour of T. W. Moody*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Martin, F. X., 'Theodore William Moody', *Hermathena*, 1984, 136: 5-7.

Mulvey, H. F., 'Theodore William Moody (1907-1984): an Appreciation', *Irish Historical Studies*, 1984, 24(94): 121-130.

Michael Oakeshott

(1901-1990)

'Modal' (***'modality'***) sebagaimana penjelasan Oakeshott pada sampul *Experience and its Modes*, adalah

> Pengalaman manusia sebagai sejumlah besar diskursus yang konsisten, bebas, dan beragam, masing-masing adalah hasil pemikiran manusia, namun masing-masing juga harus dianggap abstrak dan sebuah penangkapan [pengetahuan] dalam pengalaman manusia.

Selain deskripsi singkat ini menyiratkan banyak pandangan Oakeshott tentang dunia kita, ia juga bisa dipakai untuk menjelaskan pemahaman kita terhadap Oakeshott. Menurut sebagian besar pembacanya, Oakeshott adalah seorang pemikir politik konservatif. Namun, memandang dia seperti itu adalah sebuah 'penangkapan', pengamatan

terhadap karyanya dari satu sudut pandang yang sangat terbatas, ia mengabaikan tak hanya keyakinan liberalnya terhadap pentingnya individu, bersandar pada diri sendiri, hak milik, kekuasaan pemerintahan, dan kekuasaan hukum (*rule of law*), namun juga banyak idenya tentang hakikat ilmu, pemikiran praktis, puisi, agama, moralitas, dan sejarah.

Michael Joseph Oakeshott lahir pada 11 Desember 1901 di Chelsford di Kent. Dia masuk sekolah St George, sebuah sekolah bersama (laki-laki dan perempuan ditaruh dalam satu kelas) yang didukung oleh Quaker (kelompok Kristen yang anti-perang dan anti-sumpah), dari 1912 sampai 1920, dan lantas kolese Gonville dan Caius, Cambridge, dari 1920-1926. Dia melanjutkan studinya di Tübingen dan Marburg, dan kembali ke Gonville dan Caius pada 1929 sebagai guru sejarah. Pada masa ini Oakeshott menerbitkan karya filsafat penting pertamanya, *Experience and its Modes* (1933), dan *The Social and Politic Doctrines of Europe*, sebuah kumpulan tulisan kritis yang menjelaskan demokrasi perwakilan, ajaran Katolik, komunisme, fasisme, dan Sosialisme Nasional. Dia bertugas di British Army di Inggris, Prancis, dan Jerman dari 1942 sampai 1945. Sekembalinya ke Cambridge, dia menyunting *Leviathan*-nya Hobbes (1946) dan membuat *The Cambridge Journal* (1947). Oakeshott menulis banyak artikel dan ulasan buku untuk *The Cambridge Journal*, dan sebagian dicetak lagi dalam karyanya yang paling terkenal, *Rationalism in Politics and other Essays* (1962).

Umumnya sejumlah esai ini merupakan serangan buat 'rasionalis': orang-orang yang berpikir bahwa mereka bisa menerapkan cetak-biru intelektual pada dunia politik, menyelesaikan masalah kongkret lewat generalisasi abstrak,

dan mengintrodusir metode-metode insinyur atau *Polytechnicien* ke dalam politik. Oakeshott mengabaikan tawaran mengajar ilmu politik di Cambridge, dan mengikuti *fellowship* di Nuffield College yang baru berdiri, Oxford (1950-1951). Dia mungkin melewatkan tawaran tersebut, diduga, sebagian lantaran kegemarannya pada balap kuda sebagaimana yang dia nyatakan dalam *A New Guide to the Derby: How to Pick the Winner* (ditulis bareng G. T. Griffith, 1947).[1]

Pada 1951 dia dipercaya mengajar ilmu politik di London School of Economics and Political Science, dan dia terus memegang posisi itu sampai pensiunnya pada 1967. Setelah pensiun, Oakeshott menerbitkan *On Human Conduct* (1975), sebuah pemaparan tentang ide asosiasi sipil yang tersirat dalam sejarah Eropa modern; *Hobbes on Civil Association* (1975), kumpulan sebagian besar esainya tentang Hobbes; *On History and other Essays* (1983), kumpulan paper tentang karakteristik pengetahuan sejarah, kekuasaan politik, asosiasi sipil dan relevansi modern kisah Bibel tentang menara Babel; edisi *paperback* (buku bersampul kertas biasa) pertama *Experience and its Modes* (1983); dan *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education* (1989), risalah tentang pengajaran dan pembelajaran yang ditujukan untuk mewujudkan asosiasi sipil. Sejak meninggalnya pada 19 Desember 1990, edisi revisi *Rationalism in Politics* (1991), dua kumpulan esai (*Religion, Politics, and Moral Life*, 1993; *Morality and Politics in Modern Europe: the Harvard Lectures*, 1993) tentang sejarah pemikiran politik sejak abad XVI, agama, teologi, rasionalisme, dan asosiasi sipil, dan sebuah manuskrip yang baru ditemukan tentang rasionalisme (*The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, 1996) telah diterbitkan.

Menurut Oakeshott, sebagaimana menurut para 'idealis' awal seperti Kant, Hegel, T. H. Green, dan F. H. Bradley, pikiran manusia menciptakan dunia yang ia ketahui. Dalam arti, realitas adalah bikinan kita sendiri, alam dan badan tak punya eksistensi yang terpisah dari kita. Realitas satu-satunya adalah kesadaran dan pengalaman. Selain itu, seluruh pengalaman manusia saling berkaitan; tak ada sesuatu atau seorang pun yang terpisah, unik, dan berdiri sendiri. Sebuah kesatuan,

> Di mana setiap unsur sangat diperlukan, di mana tak satu pun unsur yang lebih penting ketimbang yang lain dan tak satu pun unsur yang bisa mengelak dari perubahan dan pengaturan ulang. Kesatuan sebuah dunia ide terletak pada koherensinya bukan pada kesesuaiannya-dengan atau kesepakatannya terhadap satu ide tetap apa pun. Ia tak 'di dalam' atau 'di luar' unsur-unsurnya, namun adalah karakter unsur-unsurnya sejauh mereka memadai dalam pengalaman. (*Experience and its Modes*, hal. 32-33)

Kesatuan pengalaman tidak terwujud ketika memisahkan sebuah unsur atau faktor dari kumpulan unsur-unsur yang lain, namun ketika memandang bahwa seluruh pengalaman kita berhubungan. Kita bisa mengetahui apa yang Oakeshott sebut sejumlah besar pengalaman 'yang koheren' lewat filsafat, namum mereka cenderung berupa 'penangkapan'. 'Penangkapan' atau 'mode pengalaman' ini adalah sebuah pandangan terhadap kesatuan pengalaman dari sebuah sudut pandang yang sangat terbatas. Sementara Hegel dan Collingwood menegaskan sebuah hierarki mode-mode pengalaman yang berhubungan, Oakeshott, mengikuti Bradley, menyatakan bahwa mode-

mode pengalaman secara kategoris khas dan bahwa tak ada mode pengalaman primer (*On History*, hal. 2).[2] Untuk membebaskan diri kita dari penangkapan, kita harus membedah dan mempertanyakan asumsi-asumsi yang memberinya bentuk. Filsafatlah, tegas Oakeshott, yang menunjukkan pada kita betapa tak memadainya asumsi-asumsi kita. Dalam filsafat kita 'tak pernah *mengalihkan* pandangan dari dunia yang ada ke dunia yang lain, namun selalu *menujukan* pandangan pada dunia yang ada untuk mengetahui kesatuan yang ia isyaratkan' (*Experience and its Modes*, hal. 29-31). Meskipun secara teori jumlah penangkapan yang mungkin ada tak terhingga, Oakeshott meneliti secara mendalam empat pemikiran: pemikiran sejarah, pemikiran ilmiah, pemikiran praktis, dan pemikiran puitis.

Menurut Oakeshott, 'sejarah' sebagaimana ia biasa dimengerti mencakup dua ide berbeda. *Pertama*, ia mengacu pada 'jumlah keseluruhan kira-kira' seluruh pengalaman manusia atau 'satu bagian dari jumlah keseluruhan kejadian-kejadian yang entah bagaimana berhubungan yang dibedakan menurut tempat, waktu, dan identitas substantifnya' (*On History*, hal. 1). Di sini, 'sejarah' mengacu pada 'apa yang senyatanya terjadi seketika itu juga' dan dibentuk oleh para pelaku peristiwa sejarah terlepas dari apakah kita mengenal mereka atau tidak. *Kedua*, 'sejarah' mengacu pada penelitian dan usaha sejarawan untuk memahami peristiwa sejarah. Para sejarawan, tegas Oakeshott, adalah *para pencipta* ketimbang *para penemu* masa lalu yang mereka gambarkan. Mereka bermaksud tidak untuk menghidupkan kembali masa lalu yang telah mati, karena itu akan menjadi sebuah 'nekromansi (kemampuan meramal masa depan

dengan cara menjalin kontak dengan arwah orang yang telah meninggal. *pent*) vulgar' ('The Act of being an Historian', *Rationalism in Politics and other Essays*, 1991, hal. 181), namun untuk mentransformasikan bukti atau 'sisa-sisa' sejarah ke dalam sebuah catatan di mana mereka memahami 'manusia dan peristiwa-peristiwa secara lebih mendalam ketimbang ketika mereka dipahami saat mereka hidup atau berlangsung' ('Mr Carr's First Volume', *Cambridge Journal*, 1950-1951, 4: 350; lihat pula *On History*, hal. 52-58). Sejarah oleh karena itu adalah aktivitas yang menerangkan hakikat dan eksistensi sisa-sisa sejarah dan kontribusi sejarawan buat sebuah catatan yang koheren tentang dunia *masa kini*. Namun, ini tak berarti bahwa para sejarawan bebas untuk menulis apa yang mereka mau, sebab karya mereka harus mengakomodir bukti sejarah. 'Kebenaran' catatan-catatan mereka akan tergantung bukan pada kesesuaian catatan-catatan mereka dengan masa lalu sebagaimana 'ia adanya' namun pada koherensi dan kekomprehensifan catatan-catatan mereka. Koherensi, tulis Oakeshott, 'adalah satu-satunya kriteria [kebenaran]: ia tidak membutuhkan perubahan maupun tambahan, dan ia berlaku di mana saja dan kapan saja' (*Experience and its Modes*, hal. 37), sebab 'tak ada sarana di luar itu yang dengannya kebenaran bisa ditegaskan' (*ibid.*, hal. 34).

Maka bagi sejarawan, masa lalu adalah 'sebuah cara untuk melihat masa kini'. Dalam 'The Activity of being an Historian' (*Rationalism in Politics*, hal. 151-183), Oakeshott mengidentifikasi empat sikap yang diambil untuk melihat masa lalu: kontemplatif, ilmiah, praktis, dan historis. *Pertama*, sikap kontemplatif, tampak dalam karya-karya para

novelis, penyair, dan seniman sejarah. Bagi mereka, masa lalu adalah 'semata-mata lumbung imaji' yang tak memicu perasaan setuju atau tak setuju, dan untuknya kategori 'nyata' atau 'fiktif (khayal)' sama-sama tak berlaku' (*ibid.*, hal. 164, 158). Sikap ini tak historis, tegas Oakeshott, sebab pertanyaan seberapa akurat penggambaran Shakespeare terhadap Henry V tidak berlaku di sini. *Kedua*, sikap 'ilmiah', di mana kita berusaha melihat peristiwa-peristiwa sebagai entitas yang terpisah dari kita dan kepentingan kita (*ibid.*, hal. 163). Para 'ilmuwan' berusaha mengaitkan peristiwa-peristiwa lewat rumus 'sebab-akibat', dan termasuk melihat masa lalu sebagai manifestasi hukum-hukum umum (*ibid.*, hal. 159). Ini juga bukan sikap historis, kata Oakeshott, sebab tema sejarah tak bisa digeneralisasi. Sejarawan memang memakai istilah-istilah umum (*general terms*) seperti 'revolusi', 'Kristen', dan 'perang', namun istilah-istilah umum ini semata-mata 'alat-alat bantu yang memudahkan' (*Experience and its Modes*, hal. 119, 148). Lantaran sangat sedikitnya persamaan antara dua hal tersebut yang menyebabkan generalisasi tidak bisa diterapkan. Ini, kata Oakeshott, sesuai dengan pengamatan Huizinga bahwa istilah-istilah seperti 'Carolingia', 'Kristen', dan 'feodal' tak bisa dipakai (tak memadai) sebagai 'pondasi tempat struktur-struktur besar berdiri' ('The Activity of being an Historian', hal. 177; lihat pula *On History*, bab 3, dan *Morality and Politics in Modern Europe*, hal. 3-15). Peristiwa-peristiwa sejarah tidak sedemikian uniknya hingga mereka tak bisa dideskripsikan, namum mereka punya kekhususan dalam arti tidak bisa sepenuhnya dideskripsikan dalam term-term umum.

Ketiga, sikap praktis, tentangnya Oakeshott menjelaskan secara lebih rinci. Mereka yang mengambil sikap ini memusatkan perhatiannya pada keterkaitan antara masa lalu dan masa kini:

> Di mana pun masa lalu adalah semata-mata masa yang mendahului masa kini, yang darinya masa kini berasal, di mana pun arti penting masa lalu ada pada kenyataan bahwa ia memengaruhi nasib manusia di masa kini dan di masa depan, di mana pun masa kini dicari di masa lalu, dan di mana pun masa lalu dianggap sebagai semata-mata tempat berlindung dari masa kini – maka masa lalu yang dimaksud adalah masa lalu praktis dan bukan masa lalu historis. (*Experience and its Modes*, hal. 103)

Sikap praktis ini – terlihat, misalnya, pada pencarian terhadap sumber peristiwa dan penilaian, dan penjelasan terhadap peristiwa yang akan datang – menjangkiti banyak bidang keilmuwan sejarah. Misalnya, pernyataan-pernyataan seperti 'Dia meninggal terlalu cepat', 'Akan lebih baik jika saja Revolusi Prancis tak pernah terjadi', 'evolusi parlemen', 'Hilangnya pasar buat barang-barang Inggris di Benua Eropa adalah dampak paling buruk dari Perang Napoleon', dan 'Hari berikutnya Sang Pembebas menghadiri rapat akbar di Dublin' berisi penilaian kontemporer dan bersandar pada hubungan sebab-akibat yang tak didukung oleh bukti sejarah ('The Activity of being an Historian', hal. 163). Maka, sebagaimana tegas Smith, bagi Oakeshott terdapat kaitan erat antara sikap praktis memandang masa lalu dan ideologi (segala jenis konsep politik atau abstraksi moral yang telah ditetapkan sebelumnya).[3] Tak hanya konsep ideologis seperti 'Marxisme', 'Liberalisme', dan 'demo-

krasi', namun juga konsep moral seperti 'kebebasan', 'kesetaraan', dan 'kebahagiaan'. Sikap terhadap masa lalu juga dinilai praktis jika si peneliti melibatkan kategori moral dalam studinya. Sebagaimana tulis Oakeshott dalam 'The Activity of being an Historian':

> Kategori 'benar' dan 'salah', 'baik' dan 'buruk', 'adil' dan 'tak adil' dan sebagainya berkenaan dengan pengaturan dan pemahaman terhadap dunia dalam hubungannya dengan diri kita. (*ibid.*, hal. 159; lihat pula hal. 179, 181)

Sejarawan praktis semata-mata mengambil 'tindakan dan ucapan simbolis masa lalu yang masih bertahan' dari lumbung besar: 'kejadian-kejadian, perkataan-perkataan, artefak, fable, ikon, barang peninggalan, dan gambar-gambar' (*On History*, hal. 39-40).

Sebaliknya, mereka yang mengambil sikap 'historis' menaruh minat pada masa lalu demi masa lalu itu sendiri. Mereka tak memikirkan kegunaan, penilaian moral atau ilmiah, deskripsi peristiwa sebagai kebetulan atau kesengajaan, atau apa menyebabkan atau memengaruhi apa:

> Dunia tak mencintai atau menghargai apa yang telah mati, hanya ingin menghidupkannya kembali. Ia memperlakukan masa lalu sebagaimana memperlakukan manusia, mengharapkannya mengutarakan perasaan dan sesuatu tentang pergulatan dan 'perkara-perkara' bodohnya. Namun buat 'sejarawan', baginya masa lalu telah mati dan tak tercela, masa lalu adalah perempuan. Dia mencintainya sebagai kekasih, tak pernah lelah menggaulinya, dan tak pernah pula mengharapkannya mengutarakan perasaan. (*ibid.*, hal. 181-182)

Menurut Oakeshott, studi sejarah seharusnya didekati dengan sikap seperti ini. Sebagaimana filsafat dalam *Beyond Good and Evil*-nya Nietzsche, sejarawan yang mengejar kebenaran adalah seperti laki-laki bodoh yang getol berusaha menaklukkan perempuan. Sejarawan sebagai nekrofili ('pecinta mayat'), jelas Himmelfarb, adalah ciri paling aneh dari historiografi modern.[4] Ia adalah penyelidikan di mana sisa-sisa sejarah dipakai untuk menyusun catatan koheren tentang masa lalu yang sudah tiada. Dalam catatan yang koheren, segala sesuatu dari masa lalu dihubungkan dengan segala sesuatu yang lain secara 'internal dan intrinsik' (*Experience and its Modes*, hal.141); namun bagaimana segala suatu tersebut harus dipikirkan dan dihubungkan tak pernah diterangkan sepenuhnya. Sebagaimana Dray menyatakan, untuk menghindari deskripsi yang rinci, kita memakai analogi.[5] Misalnya, dalam *On History*, Oakeshott menggambarkan sejarawan sebagai pembuat 'tembok kering', tembok di mana batu-batu (peristiwa-peristiwa) disusun dan dikaitkan sedemikian rupa dan sebaik mungkin sehingga adukan luluh (pasir dan semen) tak dibutuhkan, dan sebagai pencipta bunyi-bunyian:

> Apa yang dimiliki oleh sejarawan adalah bentuk-bentuk buatannya sendiri, lebih seperti gema-gema samar yang mengalun keluar-masuk, selang-seling; dan apa yang diciptakannya adalah sesuatu yang lebih seperti bunyi-bunyian (yang bisa ditiup oleh angin) ketimbang bangunan rapat dan kokoh. (*On History*, hal. 117)

Pandangan Oakeshott tentang sikap 'historis' terhadap masa lalu ini terlalu sempit sebab mengabaikan banyak

sekali hal dari apa yang kita sebut keilmuan sejarah. Bahkan, sebagaimana pengakuannya sendiri, sebagian besar karyanya jelas-jelas praktis. Misalnya, dalam *On Human Conduct* dia mencari sumber moral yang mendasari pemerintahan sipil negara-negara Eropa modern, dan dalam 'Introduction to *Leviathan*' (dalam *Rationalism in Politics*) dia menegaskan bahwa Hobbes adalah kontributor brilian mitos-mitos politik peradaban kita. Tampaknya sikap historis terhadap masa lalu adalah tujuan yang harus kita tuju.

Namun, jika kita bertekad untuk bersikap historis terhadap masa lalu, kita harus ingat bahwa dalam dunia *Experience and its Modes*, sejarah masih sebuah 'penangkapan'; ia masih sebuah 'abstraksi', 'bendungan', dan 'kekeliruan' yang 'berdiri menghalangi sebuah dunia ide yang sepenuhnya koheren' (*Experience and its Modes*).[6] Namun, dalam esai-esainya selanjutnya, Oakeshott menganjurkan agar kita mengembangkan sebuah 'percakapan di mana seluruh dunia diskursus bertemu' ('The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind', *Rationalism in Politics*, hal. 491). Diskursus-diskursus ini adalah bukan 'variasi-variasi dari sebuah ide' sebagaimana mode-mode pengalaman adalah dari ide koherensi absolut'; 'mereka hanya saling bervariasi (berlainan) dari yang lain' (*ibid.*, hal. 497). Pandangannya bahwa 'hanya ada satu jenis pengalaman' tampak dihapus demi pandangan bahwa 'tak ada arbitrer ('wasit') atau juru damai' sebab suara-suara terlalu berbeda untuk didamaikan dan disatukan.[7] Ini tampak sangat berbeda dari pandangan awal dia, dan keterkaitan antara dua hal masih menjadi poin perdebatan hingga kini.

Sewaktu *Experience and its Modes* terbit pertama kali pada 1933, ia menerima sambutan yang sangat kurang antusias. Ini sebagian besar lantaran Oakeshott, sebagaimana Collingwood, adalah satu dari sedikit filsuf Inggris yang meninggalkan idealisme demi pendekatan 'analitis' terhadap filsafat yang sedang berkembang yang didukung oleh Russell dan Moore di Cambridge. Namun, yang pasti, buku tersebut telah menjadi karya klasik idealisme Inggris, dan ide-ide Oakeshott kini sedang digandrungi oleh para pemikir radikal dan juga konservatif. Misalnya, Alan Beattie memakai gagasan Oakeshott untuk membela studi sejarah di sekolah-sekolah demi kepentingan sejarah itu sendiri menghadapi mereka yang memakainya sebagai sarana propaganda moral atau yang mencari dewa palsu relevansi dengan mengenakannya kepada peristiwa-peristiwa sekarang', sedangkan Keith Jenkins menggunakan penafsiran Rorty terhadap Oakeshott untuk menegaskan pandangan sejarah dan filsafat yang 'anti-pondasi'.[8] Namun, usaha-usaha untuk memakai ide-ide Oakeshott demi tradisi tertentu tersebut kurang meyakinkan. Beatti menegaskan bahwa kita harus melindungi pendidikan sejarah dari bahaya, namun tak menyebutkan bahwa ia (pendidikan sejarah) adalah 'penangkapan' yang harus dilampaui demi sebuah pandangan yang koheren terhadap pengalaman. Rorty dan Jenkins menegaskan perlunya melampaui fondasionalisme dan mencairkan/mengaburkan batas-batas antardisiplin (ilmu), namun mengabaikan penegasan Oakeshott bahwa 'suara-suara' dalam percakapan manusia adalah khas/berbeda dan tak seharusnya disamakan, serta bahwa filsafat, setidaknya dalam *Experience and its Modes*, me-

ngesampingkan dan mewasiti (menghakimi) mode-mode pengalaman yang lain. []

Catatan

[1] M. Cranston, 'In Memoriam: Michael Oakeshott 1901-1990', *Political Theory*, 1991, 19(3): 323.

[2] D. Boucher, 'The Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History', *History and Theory*, 1984, 23(1): 197.

[3] T. W. Smith, 'Michael Oakeshott on History, Practice, and Political Theory', *History of Political Thought*, 1996, 17(4): 605.

[4] G. Himmelfarb, 'Supposing History is a Woman – What Then?', *American Scholar*, 1984, 53(4): 494-505.

[5] W. H. Dray, *On History and Philosophers of History*, London: E. J. Brill, 1989, hal. 219.

[6] Sejarah bisa juga menjadi penghalang buat pengalaman keagamaan. Lihat 'Religion and the World' dan 'The Importance of the Historical Element in Christianity', dalam *Religion, Politics, and the Moral Life*, hal. 27-38, 63-73.

[7] T. Modood, 'Oakeshott's Conceptions of Philosophy', *History of Political Thought*, 1980, 1(2): 315-322.

[8] A. Beattie, *History in Peril: May Parent Preserve it*, London: Centre for Policy Studies, 1987, hal. 35; K. Jenkins, *On 'What is History?' From Carr to Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.

Karya penting Oakeshott

Experience and its Modes, Cambridge: Cambridge University Press, 1933, edisi *paperback* 1986.

The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Rationalism in Politics and other Essays, London: Macmillan, 1962, edisi diperluas, diedit oleh T. Fuller, Indianapolis, IN: Liberty Press, 1991.

On Human Conduct, Oxford: Oxford University Press, 1975.

On History and other Essays, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Morality and Politics in Modern Europe: the Harvard Lectures, diedit oleh S. R. Letwin, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Religion, Politics, and the Moral Life, diedit oleh T. Fuller, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Lihat pula

Bradley (MP), Collingwood, Croce, Hegel, Kant.

Sumber lanjutan

Boucher, D., 'The Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History', *History and Theory*, 1984, 23(1): 193-214.

_____ , 'Human Conduct, History, and Social Science in the Works of R. G. Collingwood and Michael Oakeshott', *New Literary History*, 1993, 24(3): 697-717.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edisi revisi, diedit oleh W. J. Van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Franco, P., *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

Grant, R., *Oakeshott*, London: Claridge Press, 1990.

Himmelfarb, G., 'Supposing History is a Woman – What Then?', *American Scholar*, 1984, 53(4): 494-505.

King, P., 'Michael Oakeshott and Historical Particularism', *Politics* [Australia], 1981, 16(1): 85-102.

King, O., dan Parekh, B. C., *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of his Retirement*, London: Cambridge University Press, 1969.

Sanderson, J. B., 'Professor Oakeshott on History', *Journal of Philosophy*, 1966, 44(2): 210-223.

Smith, T. W., 'Michael Oakeshott on History, Practice, and Political Theory', *History of Political Thought*, 1996, 17(4): 591-614.

Walsh, W. H., *An Introduction to the Philosophy of History*, London: Hutchinson, 1951.

Polybius

(± 200-± 118 SM)

> Bisakah orang cuek atau ogah-ogahan seakan tak peduli dengan sarana apa, dan dengan jenis Kebijakan apa, dalam waktu yang tak sampai lima puluh tiga tahun hampir seluruh belahan bumi yang berpenghuni ini ditaklukkan dan dijadikan wilayah kekuasan kota tunggal Roma?

Begitulah Polybius memulai dalam *Histories*-nya, sebuah karya yang dianggap sebagai sejarah dunia kuno sangat baik sekaligus sangat menjemukan sehingga ia tak enak dibaca.[1]

Sebagian besar apa yang kita tahu perihal kehidupan Polybius berasal dari *Histories*-nya sendiri. Lahir di salah satu keluarga terkemuka kota Arcadia Megalopolis, Polybius dari sejak awal sekali dididik untuk meniti karir politik.

Pendidikannya hampir praktis, di antaranya latihan naik kuda dan berburu, dan meskipun dia punya rasa percaya diri besar terhadap bakat sastranya, pengetahuannya terhadap sastra dan filsafat agak asal (misalnya, 29.8; 31.14.3; 36.1.4-5).[2] Saat sebagai remaja dia hadir di debat-debat dalam faksi Achaea yang dipimpin oleh Philopoemen dan bapaknya Lycortas (22.19), dan pada 182 SM dia terpilih untuk membawa abu Philopoemen ke pemakaman.[3] Dia lantas menulis sebuah catatan tentang kehidupan Philopoemen dalan tiga jilid, yang kini hilang (10.21.6). Pada 180/181 dia dipilih oleh orang-orang Achaea menjadi anggota sebuah kedutaan besar untuk Mesir dan dia juga duduk dalam komisi pendirian perbatasan antara Megalopolis dan Messene (24.6.5).

Polybius menjadi komandan kavaleri Liga Achaea pada 170/169, masa perang antara Roma dan Perseus dari Macedonia. Liga Achaea membantu orang-orang Roma namun juga berusaha menjaga kemerdekaannya. Setelah kemenangan Roma di Pydna pada 168, pembersihan melanda kota-kota Yunani yang loyalitasnya ke Roma diragukan. Polybius adalah satu dari 1000 penduduk Achaea yang diadukan oleh Callicrates Leontium yang pro-Roma dan ditahan di Italia tanpa pengadilan selama enam belas tahun. Polybius menganggap ini sebuah malapetaka yang benar-benar tak adil (3.13.9-11). Di Roma, dia bersahabat dengan Scipio Aemilianus, komandan pasukan Roma di Pydna. Lewat Scipio, dia bisa belajar politik dan tata laksana militer Roma. Dimungkinkan dia juga turut bepergian dengan Scipio ke Spanyol dan Afrika, dan melewati Pegunungan Alpen. Tak lama setelah penahanan politik berakhir (150), Polybius

ikut Scipio pada saat Carthage kalah (146) dan mengadakan perjalanan penjajahan ke Atlantik.

Dalam pada itu, perang pecah antara Roma dan Achaea (146). Roma memenangkan pertempuran dengan cepat, dan Polybius memutuskan untuk menyelamatkan sebuah daerah pemukiman favorit buat warganya. Upayanya itu diakui di seluruh Achaea dan beberapa patung bahkan didirikan untuk menghormatinya (39.3.11). Karir dia selanjutnya tak banyak diketahui. Dia bepergian ke Alexandria (34.14.6) dan Sardes (21.38.7) dan tetap berhubungan dengan teman-teman Romanya. Dia diperkirakan hidup sampai 118 SM (3.39.8). Menurut Pseudo-Lucian, Polybius meninggal pada usia delapan puluh dua tahun setelah jatuh dari kudanya.[4]

Sejak kedatangannya di Italia sampai meninggalnya Polybius berusaha mencatat kemunculan Roma sebagai kekuatan dunia. Dari empat puluh jilid yang dia tulis, hanya jilid 1-5 yang lengkap. Sebagian besar jilid 6 bertahan, namun isi jilid 7 dan seterusnya berpencaran, dalam bentuk ikhtisar atau kutipan dalam karya-karya para penulis selanjutnya seperti Diodorus dari Sicily, Dio Cassius, Plutarch, dan Livy, atau ikhtisar yang disusun atas perintah raja Bizantium abad X, Constantine Porphyrogenitius untuk menjelaskan tema-tema seperti 'tentang terpedaya', 'kebaikan dan keburukan', dan 'tentang kebiasaan'.

Rencana awal Polybius adalah menggambarkan sejarah lima puluh dua tahun Roma menjadikan dirinya penguasa dunia yang dikenal. Untuk itu, dalam jilid 1 dan 2 dia menggambarkan sejarah Roma selama masa Perang Punic pertama (264-241). Dalam perang ini, Roma dan

Carthage bertempur untuk menguasai pulau Sicily dan Corsica. Perang ini berakhir dengan penyerahan Carthage atas pulau Sicily dan Lipari kepada Roma dan kesanggupannya untuk membayar ganti rugi. Pada tahun-tahun persis setelah perang tersebut, Roma merebut pulau Corsica dan Sardinia dari orang-orang Carthage dan memaksa mereka membayar ganti rugi bahkan dengan jumlah yang lebih besar. Dalam jilid 3, Polybius menggambarkan bagaimana orang-orang Roma mempertahankan supremasi mereka dan menaklukkan Carthage pada 146.

Dalam jilid 3-29 dia memusatkan perhatiannya pada peristiwa-peristiwa yang terjadi dari 241 sampai 168, terutama Perang Punic kedua tahun 218-201. Di bawah kepemimpinan Hamilcar Barca, anaknya Hannibal, dan menantunya Hasdrubal, Carthage memperoleh pangkalan baru di Spanyol dari mana mereka bisa memulai lagi perang menghadapi Roma. Setelah merebut Saguntum (Sagunto) di pesisir timur semenanjung Iberia, Hannibal memimpin pasukannya melewati Spanyol, Gaul, dan Pegunungan Alpen menuju Italia. Setelah menaklukkan Italia utara (218-217), dia bergerak ke Capua. Dia menewaskan banyak sekali tentara Roma di Cannae (216) namun hanya bisa menguasai Cannae pada 211. Hasdrubal menyusul Hannibal menembus Pegunungan Alpen, namun pergerakannya ke Italia diawasi oleh gaius Nero pasukan Roma selatan di pinggir Sungai Metauros. Hannibal tetap di Italia selatan sampai 203, ketika dia diperintahkan untuk kembali ke Afrika. Sementara itu, di Spanyol, Publius Scipio memenangkan pertempuran menentukan di Ilipa pada 206 dan memaksa hengkang orang-orang Carthage. Scipio berlayar ke Afrika

dan terlibat perang sengit dengan pasukan Carthage yang berkumpul di Zama pada 204. Orang-orang Carthage kalah, dan dipaksa untuk membayar upeti dan menyerahkan armada laut dan kekayaan mereka di Spanyol dan kepulauan Mediterania.

Jilid 30-39 mengulas masa 168-146 dan meliput terutama peristiwa-peristiwa di Yunani, kepulauan Mediterania, Asia Kecil, dan Carthage. Meskipun Perang Punic pertama menghancurkan kekuatan politik Carthage, usaha perdagangannya berkembang dan menimbulkan kecemburuan di kalangan komunitas pedagang Roma. Ketika orang-orang Carthage menahan serangan Masinissa dengan kekuatan senjata, mereka memutuskan kesepakatan mereka dengan Roma. Pasukan Roma dikirim ke Afrika, dan meskipun orang-orang Carthage berusaha untuk berunding, mereka dipaksa untuk berperang. Carthage menahan serangan Roma selama dua tahun sebelum akhirnya ia ditaklukkan oleh Scipio Aemilianus dan dihancurkan, penduduknya dijual sebagai budak.

Meskipun *Histories* memusatkan diri terutama pada perang Carthage dan Roma, Polybius juga menceritakan perkembangan di daerah-daerah seperti Macedonia, Syria, Gaul, dan Asia Kecil. Sebelumnya, dia mengatakan:

> Sejarah dunia telah menjadi, katakanlah, serangkaian transaksi yang tak saling berhubungan: asal, hasil, dan juga tempat mereka terpisah-pisah. Namun sejak saat ini dan seterusnya Sejarah menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan; urusan Italia dan Lybia terkait erat dengan urusan Asia dan Yunani, kecenderungan mereka semua seragam. (1.3.3-4; lihat pula 1.4.1-2)

Selain itu, empat dari empat puluh jilid *Histories* mengulas kejadian selain kejadian-kejadian antara 220-146. Jilid 40, kini hilang, diperkirakan berisi ringkasan seluruh isi *Histories* dari jilid ke jilid (lihat 39.8.3). Jilid 34, mengikuti model sejarawan Yunani awal seperti Herodotus, adalah gambaran geografis wilayah yang diulas sebagai cerita utama.[5]

Isi jilid 6 dan 12 tak seperti biasanya. Dalam jilid 6 Polybius menjelaskan soal bentuk pemerintahan, tata laksana militer, dan sejarah awal Roma. Soal-soal tersebut, menurutnya, penting untuk menjelaskan mengapa Roma berusaha menaklukkan dunia selama lima puluh tiga tahun. Menurut Polybius, ada enam bentuk pemerintahan: tiga dari keenam bentuk tersebut baik (monarki, aristokrasi, dan demokrasi primitif), dan sisanya korup (tirani, oligarki, dan hukum rimba). Bentuk pemerintahan yang baik merosot menjadi bentuk pemerintahan yang korup dan tumbuh lagi menjadi bentuk pemerintahan yang baik, dan begitu seterusnya, lewat satu siklus abadi yang dia sebut *'anacyclôsis'*.[6] Maka monarki primitif (pemerintahan oleh satu orang) memberi jalan bagi tirani, sementara tirani memberi jalan bagi aristokrasi, dan begitu selanjutnya. Sebab siklus tersebut berjalan tetap, Polybius mengatakan bahwa orang bisa mengetahui pada fase mana sebuah komunitas tengah berada, dan meramalkan akan menuju fase mana lagi ia kemudian. Roma, tegas Polybius, berusaha untuk sementara waktu menahan pergerakan siklus ini lewat 'campuran' atau keseimbangan tiga bentuk pemerintahan yang baik (6.10.11.18). 'Monarki' setara dengan dua konsul, 'aristokrasi' dengan senat, dan 'demokrasi' dengan majelis rakyat.

Tiga kelompok ini saling bekerja sama dan mencegah agar tak satu kelompok pun menjadi dominan. Keberhasilan Roma, jelas Polybius, juga ditunjukkan oleh tata laksana militernya. Deskripsi detail Polybius tentang tata laksana tersebut – dari perpindahan markas sampai pola perekrutan – berusaha meyakinkan pembaca bahwa Roma adalah mesin yang berjalan lancar.[7]

Polybius juga berharap pembacanya melihat *Histories*-nya tersusun baik. Harapan ini tampak jelas dalam jilid 12. Dalam jilid itu, Polybius memakai karya-karya Timaeus Tauromenium tentang Sicily, Afrika, dan Italia sebagai patokan dan titik tolak deskripsi pandangan sejarahnya sendiri. Ada, tegasnya, tiga cara pengumpulan bahan/bukti: dengan mata, menyaksikan peristiwa secara langsung; dengan telinga, mewawancarai para saksi mata; dan juga dengan telinga, membaca catatan tertulis keras-keras (12.27.1-4). Cara terakhir, yang dipakai oleh Timaeus, paling tidak akurat. Menyaksikan sendiri adalah cara yang paling bagus, tegas Polybius, namun para sejarawan harus juga memiliki pengalaman yang sesuai untuk bisa memahami dengan baik apa yang mereka lihat. Bagi Polybius, pengalaman terbaik adalah ikut serta atau terlibat langsung dengan peristiwa yang hendak dicatat (12.28a; lihat pula 20.12; 7.25.4; 27.28). Misalnya, alasan mengapa Polybius memilih tahun 220 sebagai titik berangkat adalah lantaran dia mengetahui detail banyak peristiwa yang terjadi di tahun itu (4.2.2). Namun, dia tidak menyaksikan sendiri semua peristiwa tersebut, dan dalam pada itu pendengarannyalah yang berfungsi. Jika sejarawan tak bisa menyaksikan sendiri sebuah peristiwa, dia bisa menulis

laporan dengan mewawancarai secara kritis para saksi mata. Sumber-sumber tertulis juga bisa dipelajari, namun sejarawan harus membandingkan mereka demi mencapai kedekatan dengan apa yang senyatanya terjadi (12.28.3, 4, 7; 12.25. 1-14; 27.5). Sejarawan juga bisa mengunjungi tempat di mana peristiwa pernah terjadi. Misalnya, Polybius mengatakan bahwa dia menyusuri kembali rute perjalanan Hannibal melewati Pegunungan Alpen 'demi mengetahui kebenaran dan melihat dengan mata[nya] sendiri' (3.48.57-59).

Sebagaimana Thucydides, Polybius berpendapat bahwa untuk sampai di jantung masa lalu menuntut pengungkapan terhadap rangkaian sebab yang memicu sebuah peristiwa seperti perang (3.6.3).[8] Namun, tak seperti Thucydides, dia membedakan tiga unsur dalam analisis sebab, tidak dua: awal (*archai*), dalih (*prophaseis*), dan sebab (*aitiai*). Misalnya, dalam sebuah peristiwa perang, *archai* adalah tindakan-tindakan awal dari perang itu sendiri, *aitiai* adalah pikiran-pikiran yang mendorong orang untuk berperang, dan dalih-dalih yang dinyatakan untuk membenarkan perang adalah *prophaseis*.[9]

Polybius memakai skema ini untuk menganalisis Perang Punic kedua. Perang ini, kata dia, memiliki tiga sebab: dendam Hamilcar lantaran kalah dalam Perang Punic pertama, pencaplokan sewenang-wenang Roma terhadap Pulau Sardinia dan tuntutannya terhadap ganti rugi yang berat, dan keberhasilan tentara Carthage di Spanyol. Ia mempunyai dua awal: Hannibal menduduki Saguntum dan menyeberangi Sungai Ebro (batas utara kekuasaan orang-orang Carthage di Spanyol). Terakhir, ia memiliki dalih tunggal:

penegasan Hannibal bahwa dia hendak menuntut balas atas terbunuhnya beberapa penduduk Saguntum di tangan orang-orang Roma. Lantaran dalih itu, Polybius menyimpulkan, Carthage harus disalahkan dalam perang tersebut. Namun, jika Carthage menegaskan pencaplokan Sardinia dan beratnya ganti rugi sebagai dalih, maka Roma-lah yang harus disalahkan (3.15, 30).

Sejarawan, tegas Polybius pula, tak boleh menaruh minat pada hal-hal yang sensasional atau fantastis. Sejarawan, tulisnya:

> Tak boleh menyenangkan pembaca dengan sejumlah anekdot mengesankan; atau mengulangi pernyataan-pernyataan yang *pernah* disampaikan, atau mempelajari secara rinci karakter dan kekhasan drama layaknya penulis tragedi: namun fungsi dia yang terpenting adalah mencatat dengan teliti dan jujur apa yang senyatanya terucap atau terjadi, sungguhpun itu sesuatu yang lumrah atau biasa saja. Sebab, tujuan drama dan sejarah tidak sama, bahkan sangat bertentangan. Pada yang pertama tujuannya adalah membuat sedih dan membikin gembira lewat kata-kata yang seefektif mungkin; pada yang terakhir tujuannya adalah mendidik dan meyakinkan lewat ucapan dan tindakan yang sebenarnya; pada yang pertama efeknya dimaksudkan sementara, pada yang terakhir selamanya. Pada yang pertama, selain itu, kemampuan memengaruhi audiens adalah yang terpenting, sebab tugas pokoknya adalah membikin ilusi; namun pada yang terakhir hal yang terpenting adalah kebenaran, sebab tujuan pokoknya adalah memberi manfaat buat pembelajar. (2.56; lihat pula 2.13-16; 3.20, 48; 7.1-2; 14.36; 15.1-36; 16.20)

Banyak sejarawan, terutama mereka yang menulis monografi, terdorong untuk 'membesarkan soal-soal kecil,

membumbui dan memperpanjang statemen-statemen pendek, dan mengubah insiden-insiden biasa menjadi peristiwa dan tindakan penting' (29.12.3; lihat pula 7.7). Meskipun pernyataan-pernyataan tersebut menohok dirinya sendiri, Polybius betul-betul menerapkan ide-idenya dalam praktek. Dia memiliki pengalaman luas dalam hal politik dan militer, dia mengunjungi seluruh kawasan Mediterania dan menggali secara kiritis banyak sumber Romawi dan Yunani (misalnya, 29.14.3; 10.9.3; 30.4.10-11; 3.26.1).[10] Selain itu, dia sangat jarang tergoda untuk membikin deskripsi sensasional. Itulah mengapa dia mendapat reputasi sebagai penulis yang agak dingin atau menjemukan.

Gaya harus dikesampingkan sebab pertimbangan-pertimbangan yang lebih penting. Lewat studi sejarah, tegas Polybius, kita bisa mempersiapkan diri kita untuk menghadapi masalah-masalah moral dan pergantian nasib (*tyche*). Dia menulis:

> Ada dua jalan menuju perubahan manusia – pertama lewat kemalangan diri mereka sendiri, dan kedua lewat kemalangan orang lain: yang pertama sangat jelas sekali, yang kedua kurang menyakitkan....Inilah yang mendorong kita menyadari bahwa pengetahuan yang diperoleh dari studi sejarah sejati adalah pendidikan paling baik buat kehidupan sehari-hari. Sebab sejarah, dan hanya sejarahlah, yang, tanpa melibatkan kita dalam bahaya yang terjadi, akan mematangkan pendirian kita dan membuat kita memilih pandangan yang benar. (1.35)

Histories tak ubahnya buku pelajaran berjilid-jilid seperti yang ada sekarang. Audiens yang Polybius bidik adalah negarawan pemikir dan praktisi. Dalam karyanya itu, kita

akan menemukan deskripsi rinci tentang soal-soal praktis (seperti tanda-tanda kebakaran, 10.43-47) ide-ide taktis (bagaimana mencari sekutu atau pendukung, 3.12), dan prinsip-prinsip yang menyokong negara-negara yang berhasil (jilid 6). Oleh karena itu kesimpulan dia adalah 'jika Anda membuang dari sejarah kemampuannya untuk memberi pendidikan praktis, yang tersisa adalah apa yang remeh sama sekali dan tak memberi pelajaran pada kita' (12.25g).

Lantaran bentuk tulisan Polybius yang didaktis dan bertele-tele, tak mengherankan jika *Histories* lama tak populer. Dia tak termasuk para pengarang Yunani yang diperkenalkan oleh para sarjana Bizantium ke Barat, dan karyanya tetap tak dikenal di Eropa sampai pertengahaan abad XV. Ide-ide Polybius dilirik kembali pada sekitar 1418-1419, ketika Leonardo Bruni mempelajari dan menimba dari *Histories* untuk menulis sejarah Perang Punic dan kemudian perang Illyria dan Gallic. Tak lama setelah itu, Paus Nicholas V memilih Polybius sebagai satu dari sejumlah penulis Yunani yang karya mereka akan diterjemahkan ke bahasa Latin. Niccolò Peroti dipercaya mengemban tugas tersebut, dan terjemahannya (1414) menjadi sarana terkenalnya Polybius hingga abad XVI. Pada abad tersebut, Machiavelli dan para sejawatnya mulai mengakui pentingnya gagasan-gagasan politik Polybius.[11] Setelah Machiavelli, penerjemahan terhadap bab-bab kemiliteran dari jilid 6 meningkat pesat. Dalam pada itu terjemahan Prancis (1545-1546), Italia (1546), Inggris (1568), dan Jerman (1574) dihasilkan. Johannes Schweighaeuser menerbitkan terjemahan monumental dalam sepuluh jilid. Ini menjadi dasar buat sejumlah terjemahan berikutnya, di antaranya terjemahan

karya Buttner-Wobst (1866-1904). Ini pada gilirannya memunculkan terjemahan Inggris karya Shuckburgh (1889) dan Paton (1922-1927). Kini, *Histories* Polybius memiliki kelompok pengagum yang sedikit jumlahnya namun setia. Mereka mendapati bahwa pada lautan halamannya terdapat pulau-pulau cerita yang lebih nyata dan menawan ketimbang karya-karya para sejarawan yang lebih 'sensasional'. Buka *Histories* pada kisah Hannibal yang melintasi Pegunungan Alpen (3.33.5), misalnya, dan buktikan sendiri. []

Catatan

[1] Dionysius Halicarnassus, *De compositione verborum*, dikutip dalam K. Sacks, 'Polybius on the writing of history', *Classical Studies*, 1981, 24, terbitan khusus, hal. 30.

[2] Kutipan sesuai dengan nomor jilid, nomor bab, dan nomor bagian *Histories* terjemahan Shuckburgh.

[3] Plutarch, *Lives*, terj. B. Perrin, Loeb Classical Library, London: Heinemann, vol. 10, Philopoemen, 21.5.

[4] Tentang detail kehidupan Polybius, lihat A. M. Eckstein, 'Notes on the Birth and Death of Polybius', *American Journal of Philology*, 1992, 113(3): 387-406.

[5] Beberapa ulasan geografis yang sejenis juga tercantum dalam jilid-jilid sebelumnya. Lihat, misalnya, 1.41.7-42; 2.14.3-17; 3.36-39, 47.2-4, 57-59; 4.39-42; 5.21.3-22.4, 44.3-11; 10.10-11; dan 27.4-11, 48. Untuk diskusi apakah minat selanjutnya Polybius pada geografi mengorbankan minatnya pada sejarah, lihat F. W. Walbank, *Polybius*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990, hal. 117.

[6] Untuk deskripsi yang lebih terperinci mencakup apa saja siklus ini, lihat T. J. Luce, *The Roman Historians*, London: Routledge, 1997, hal. 136-137.

[7] *Ibid.*, hal. 137.

[8] Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, terj. C. F. Smith, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1919, vol. 1, 1.23.6.

[9] D. W. Baronowski, 'Polybius on the Causes of the Third Punic War', *Classical Philology*, 1995, 90(1): 16-23; dan A. M. Eckstein, 'Hannibal at New Carthage: Polybius 3.15 and the Power of Irrationality', *Classical Philology*, 1989, 84(1): 1-15.

[10] Tentang diskusi tentang pemihakan Polybius ke Roma, lihat A. M. Eckstein, 'Polybius, Demetrius Pharos, and the Origins of the Second Illyrian War', *Classical Philology*, 1994, 89(1): 46-59; D. W. Baronowski, 'Polybius on the Causes of the Third Punic War'; dan A. Momigliano, *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, hal. 22-48.

[11] A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, hal. 88.

Karya penting Polybius

The Histories of Polybius, 2 jilid, terj. E. S. Shuckburgh, pengantar oleh F. W. Walbank, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1962.

Polybius: the Histories, 6 jilid, terj. W. R. Paton, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1922-1927.

Polybius: the Rise of the Roman Empire, diterjemahkan dan diringkas oleh I. Scott-Kilvert, Harmondsworth: Penguin, 1979.

Lihat pula

Herodotus, Livy, Machiavelli (MP), Thucydides

Sumber lanjutan

Bagnal, N., *The Punic Wars*, London: Hutchinson, 1990.

Eckstein, A. M., *Moral Vision of the Histories of Polybius*, Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Momigliano, A., *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford: Basil Blackwell, 1977.

Sacks, K., *Polybius on the Writing of History, Classical Studies*, 1981, volume 24, terbitan khusus.

Von Fritz, K., *The Theory of the Mixed Constitutions: a Critical Analysis of Polybius's Political Ideas*, New York: Columbia University Press, 1954.

Walbank, F. W., *A Historical Commentary on Polybius*, 3 volume, Oxford: Oxford University Press, 1957.

_____ , *Polybius*, Berkeley, CA: University of California Press, edisi revisi, 1990.

Leopold Von Ranke

(1795-1886)

Ranke adalah wakil masa yang melembagakan studi sejarah modern. Dia membuatnya kritis, tanpa warna, dan baru. Kita menjumpainya di tiap langkah dan dia telah berbuat buat kita lebih banyak ketimbang yang lain.[1]

Demikian tulis Lord Acton tentang Leopold von Ranke, sejarawan dunia modern Jerman abad XIX. Kini, menyebut seseorang 'tanpa warna' sama dengan mencelanya. Tanpa warna artinya 'dingin', 'dingin' sama dengan membosankan dan tak nyaman dibaca. Namun, di masa Acton, 'ketanpawarnaan' – menyembunyikan pandangan pribadi dan memusatkan diri pada fakta – adalah sesuatu yang diinginkan orang. Ranke, sebagaimana penuturan

Acton, telah mengajarkan sejarah agar baru dan kritis: dia mendorong sejarawan untuk menjaga, menyusun, dan kritis meneliti bukti; dan banyak orang menyatakan bahwa bahwa dia mengajari mereka bagaimana menjadi tanpa warna. Namun, apakah Ranke sendiri tanpa warna, masih bisa diperdebatkan.

Leopold Von Ranke lahir di Wiehe, Jerman, pada 1795. Pendidikan awal Ranke di rumah dan di Gimnasium Schulpforta yang terkenal menanamkan padanya kesalehan Lutheran dan kecintaan terhadap bahasa klasik. Setelah tamat pada 1814 dia melanjutkan ke Universitas Leipzig. Di sana dia belajar teologi dan sejarah-sastra Yunani-Romawi kuno, memusatkan diri terutama pada filologi dan penerjemahan teks. Pada waktu di Leipzig Ranke juga menunjukkan minatnya pada gagasan-gagasan J. G. Fichte, Friedrich Schlegel, Goethe, Friedrich Schelling, Kant, Thucydides, Livy, Dionysius Halicarnassus, dan Barthold George Niebuhr. Namun, sebagaimana kenangnya kemudian, dia tidak membaca banyak karya sejarah modern sebab di dalam karya-karya tersebut dia 'hanya melihat sejumlah besar fakta, yang ketakjelasannya yang memuakkan dan menyiksanya'.[2] Pada 1817, dia menjadi guru sastra-sejarah kuno di Gimnasium Friedrichs di kota Prussia Frankfurt an der Order. Ketika di sana (1817-1825), Ranke mulai lebih tertarik pada sejarah modern. Ini dipicu oleh pencariannya terhadap kehadiran Tuhan dalam diri manusia dan keinginannya untuk mengangkat citra dan reputasi ranah baru studi sejarah professional.[3]

Dari ketertarikannya terhadap sejarah modern muncul buku pertamanya *Geschichte der romanischen und*

germanischen Völker von 1494 bis 1514 (1824, terj. *History of the Latin and Teutonic Nations, 1494 sampai 1514*). Dalam pengantar, Ranke berusaha menggambarkan persatuan enam bangsa yang ada dalam Kerajaan Carolingia (bangsa Latin Prancis, Italia, dan Spanyol dan bangsa Teutonic Jerman, Inggris, dan Skandinavia) lewat tiga 'nafas' abad tengah yakni migrasi besar-besaran (*Völkerwanderung*), Perang Salib, dan kolonisasi.[4] Dalam perkembangan-perkembangan ini, tegasnya, 'masing-masing bangsa hampir bisa saling merasakan sebuah peristiwa yang terpisah' yang menghasilkan kesamaan sejarah yang mengikat bangsa-bangsa dalam satu kesatuan yang erat' (*History of the Latin and Teutonic Nations*, pengantar). Namun, dalam teks utama, Ranke menjelaskan perkembangan masing-masing bangsa secara terpisah hingga pada akhirnya mereka terlibat dalam sebuah perang di Italia pada abad XV dan XVII.

History of the Latin and Teutonic Nations terkenal terutama lantaran pernyataannya bahwa:

> Sejarah telah menugasi dirinya untuk menilai masa lalu dan untuk menyusun catatan demi kemaslahatan masa depan. Menunjukkan hal-hal yang belum ditunjukkan oleh catatan yang sekarang ada; tugas semata-mata untuk menunjukkan apa yang senyatanya terjadi [*wie es eigentlich gewesen*]. (*History of the Latin and Teutonic Nations*, hal. Vii)

Makna dari tekad Ranke untuk menunjukkan *wie es eigentlich gewesen* dari masa lalu menimbulkan banyak perdebatan sejarawan. Sejumlah penulis menerjemahkan frasa itu dengan 'apa yang senyatanya terjadi' dan menganggapnya sebagai penegasan terhadap sejarah 'yang

tanpa warna'. Para sejarawan, tegas mereka, harus memusatkan diri pada fakta. Tulisan-tulisan mereka harus bersih dari pandangan dan komitmen mereka. Mereka bisa menghidupkan masa lalu 'seperti adanya' hanya jika mereka menghilangkan seluruh jejak mereka sendiri. Namun, beberapa komentator yang lebih belakangan seperti Iggers lebih memilih mengartikan frasa itu dengan '[Sejarah] hanya ingin menunjukkan bagaimana, pada dasarnya, hal-hal terjadi.'[5] Dalam arti, para sejarawan harus berupaya memberi penjelasan faktual tentang masa lalu tanpa menyertakan pandangan mereka, namun mereka harus juga bergerak di luar fakta dan mencari kecenderungan umum dan gagasan penting yang membentuk karakter seseorang atau sebuah lembaga. Sejarawan, tegas Ranke, harus menunjukkan 'hieroglif suci' atau kehadiran Tuhan di dunia. Oleh kerena itu sejarah adalah lebih dari sekedar fakta; sejarawan 'asyik dengan yang partikular' sekaligus 'awas dengan yang universal'.[6] Dalam lampiran *History of the Nations and Teutonics Nations*, Ranke juga menegaskan bahwa tidak mungkin menulis sejarah yang logis tanpa merujuk pada bukti primer (bukti aktual dari sebuah peristiwa).

Berkat terbitnya *History*, Ranke diangkat menjadi profesor di Universitas Berlin. Universitas Berlin didirikan terutama atas prakarsa Wilhelm von Humboldt, seorang filsuf yang kemudian menjadi kepala departemen pendidikan di Kementrian Dalam Negeri Prussia. Hegel mengajar filsafat, Friedrich Schleiermacher mengajar teologi, dan Friedrich Savigny mengampu kuliah hukum. Dalam disiplin sosial-humaniora, perbedaan pandangan yang tajam terjadi antara mereka yang sependapat dengan Hegel

bahwa sejarah adalah kisah kebebasan universal dan mereka yang sebagaimana Savigny menegaskan individualitas dan keragaman pengalaman dalam sejarah. Ranke berpihak pada Savigny, dan keberatan dengan pandangan Hegel yang memosisikan sejarah di atas dan terpisah dari fakta dan peristiwa sejarah kongkret. Dia berpendapat bahwa ide universal dan ilahiah dalam realisasinya tergantung pada pengalaman kongkret manusia. Di perpustakaan Universitas Berlin Ranke menjumpai empat puluh tujuh jilid laporan para duta besar Venesia abad XVI dan XVII, yang mendasari karya-karyanya di kemudian hari. Bahan-bahan primer sangat penting bagi Ranke. Sebagaimana dia kemudian menulis:

> Saya merasa sudah mendesak saatnya bagi kita untuk mendasarkan sejarah modern, bukan lagi pada laporan para sejarawan kontemporer, meskipun mereka memiliki pengetahuan pribadi dan langsung mengenai fakta; dan bukan pula pada karya yang masih jauh dari sumber; namun pada cerita para saksi mata, dan pada dokumen primer dan orisinil. (*History of the Reformation in Germany*, I: x)

Bantuan dana dari Pemerintah Prussia juga memungkinkan Ranke untuk memeriksa arsip-arsip di Vienna, Venice, Florence, dan Roma.

Tak lama setelah dia balik ke Berlin pada 1813, Menteri Luar Negeri Prussia, Count Bernstorff, meminta Ranke untuk menyunting sebuah jurnal baru: *Historisch-Politische Zeitchrift*. Jurnal ini, diharapkan, akan menghadapi ide-ide politik liberal yang tumbuh di Jerman usai revolusi Prancis dan Belgia 1830. Ranke tak bisa merangsang banyak pem-

baca dan penulis, dan dia harus menulis sejumlah artikel yang muncul dalam jurnal yang hanya bisa terbit empat kali itu (1833-1836). Dalam beberapa artikelnya kita menjumpai gambaran yang lebih jelas tentang 'idealisme'-nya. Dalam 'Dialogue on Politics' (1836) dan 'The Great Powers' (1833), misalnya, dia menyatakan bahwa setiap negara dibentuk oleh ide moral dan spiritual tertentu yang berasal dari Tuhan. Para individu, kata Ranke, harus berusaha merealisasikan ide yang ada pada jantung negara mereka tersebut. Maka dalam pandangannya ide dan aktivitas Revolusi Prancis tak boleh dikembangkan di Jerman. Bahkan, setiap negara harus 'mengorganisir seluruh sumber daya internalnya demi kelangsungan diri'.[7] Ini berarti, terutama sekali, melindungi negara dari ide-ide luar. Dalam kedua artikel ini, Ranke terutama lebih berpihak pada gagasan Hegel. Keduanya menegaskan bahwa negara adalah penjelmaan dari sebuah ide dan bahwa ia tidak tunduk pada prinsip moral eksternal. Problem dari pandangan semacam itu kini nyata: jika negara tak bisa dinilai dari luar, maka ia akan terpaksa memakai pertimbangan ekstrem, dan bahkan kasar, untuk 'melindungi' diri dari negara lain. Pada abad XX, sejumlah penulis mengecam Ranke dan pengikutnya lantaran membiarkan Jerman jatuh pada totaliterisme.[8]

Sembari mengerjakan *Historisch-Politische Zeitschrift*, Ranke menulis *Die römischen Päpiste, ihre kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert* (1834-1836, terj. *History of the Popes, their Church and State*). Meskipun sebagai seorang Protestan dia dilarang menelaah arsip-arsip paus, dia berusaha menjelaskan kebangkitan Roma dan gereja di

paro pertama abad XVII berdasarkan manuskrip-manuskrip pribadi yang dia jumpai di Venice dan Roma. Meskipun beberapa penganut Protestan menganggap karya tersebut terlalu netral dan Kepausan menganggapnya menghina, Ranke luas dipuji lantaran deskripsinya tentang gereja Katolik sebagai fenomena sejarah, tentang pertarungan antara isu agama dan isu sekuler pada masa Kontra Reformasi (sebuah istilah yang dia ciptakan sendiri), dan tentang perjalanan hidup Paus Paulus IV, Paus Pius V, Paus Ignatius Loyola.

Dia lantas mengarahkan perhatiannya pada tema yang melengkapi tema sebelumnya, menulis *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1845-1847), terj. *History of the Reformation in Germany*). Ranke memanfaatkan sembilan puluh enam jilid laporan para duta besar Frankfurt untuk Parlemen Kerajaan Jerman semasa Reformasi untuk menyusun catatannya tentang bagaimana intrik dan konflik politik menentukan hasil reformasi agama di Jerman. Buku tersebut adalah karya kesarjanaan pertama yang membahas periode itu dan segera menjadi sebuah klasik (karya sejarah bermutu) nasional.

Setelah dia diangkat menjadi Historiografer Istana oleh Raja Prussia Friedrich Wilhelm IV pada 1841, Ranke menulis sejarah Prussia (*Neun Bücher preussischer Geschichte*, 1849, terj. *Memoirs of the House of Brandenburg and History of Prussia, during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, lantas menjadi 11 jilid) yang meliput sejarah monarki Hohenzollern dari akhir Abad Tengah sampai masa pemerintahan Frederick Agung. Penggambaran konservatif Ranke terhadap Prussia sebagai negara provinsial yang patut di-

contoh ketimbang sebagai anggota penting dalam kesatuan Jerman dikritik oleh banyak penulis.[9] Antara 1852 dan 1868 dia berkeinginan menggambarkan 'masa-masa yang paling berpengaruh pada perkembangan manusia' dan melalui mereka bangsa-bangsa tertentu mendapat 'karakter sejarah dunia'.[10] Ranke mengembangkan pandangannya tentang masa lewat serangkaian kuliah yang dia berikan untuk Maximilian Joseph dari Bavaria (atau kemudian Raja Maximilian Joseph). Dalam kuliah-kuliah tersebut, Ranke menyatakan bahwa setiap masa adalah unik dan harus ditelaah berdasarkan term-termnya sendiri, ketimbang lewat cara pikir sekarang atau sebagai sebuah batu loncatan untuk menuju masa berikutnya. Tak seperti para penulis seperti Herder dan Hegel, Ranke tak beranggapan bahwa ada karsa umum yang mengarahkan perkembangan ras manusia dari satu poin ke poin yang lain atau kemajuan spirit yang mendorong manusia kepada satu tujuan yang pasti. Seluruh masa sama saja di hadapan Tuhan dan mereka pun tentu sama saja di mata sejarawan. Sejarawan bisa memprediksi 'ide-ide penting' dalam setiap era, namun sejarah tidak menunjukkan kemajuan atau perkembangan umum.

Ranke pensiun dari Universitas Berlin pada 1817 dan mencurahkan tenaganya untuk mengumpulkan dan menyunting karya-karya komplitnya. Dia juga meneruskan penelitiannya mengenai sejarah Jerman, menerbitkan, dan mengedit karya-karya tentang tema-tema seperti Albrecht Wallenstein, perang revolusi 1791-1792, negarawan Prussia Hardenberg, dan surat-menyurat antara Wilhelm IV dan Christian Bunsen. Reputasinya terus naik dan dia men-

dapat banyak penghargaan. Dia diberi gelar kebangsawanan (karena itu kemudian nama aslinya diberi tambahan 'von') pada 1865, menjadi Anggota Dewan Rahasia Negara pada 1882, dan warga kehormatan Berlin pada 1885. Pada 1884 Asosiasi Sejarah Amerika yang baru dibentuk mengangkatnya menjadi anggota kehormatan pertama.[11] Meskipun penglihatannya terganggu dia mulai bekerja pada 1880 untuk apa yang dia klaim sebagai sebuah sejarah manusia universal. Dengan dibantu para asistennya, dia menulis satu jilid 'sejarah universal'-nya setiap tahun. Buku ini meliput peristiwa-peristiwa dari peradaban Mesir dan Yahudi kuno sampai kematian Otto pada abad XI. Jumlah keseluruhan buku yang ditulisnya 6 jilid hingga ia menghembuskan nafas terakhirnya pada 23 Mei 1886. Mahasiswanya, Alfred Dove, memakai catatan kuliah Ranke dan catatan para mahasiswanya untuk meneruskan karya tersebut hingga sampai pada tahun 1453, tahun bermulanya karya-karyanya tentang sejarah modern. Meskipun idealnya karyanya mencakup segala hal dalam kehidupan manusia sejak masanya yang paling awal, Ranke telah mengecualikan masa prasejarah dan orang primitif lantaran ketiadaan bukti atau fakta (lihat *Universal History*).

Metode kritis Ranke menjadi model riset sejarah pada abad XIX di Jerman dan belahan dunia yang lebih luas. Meskipun ide-idenya menarik, dia kurang dimengerti. Sejarawan Amerika dan Inggris memegang teguh pernyataannya bahwa sejarawan harus mempelajari 'masa lalu sebagaimana adanya', memusatkan diri pada 'kehadiran tegas fakta-fakta', dan 'memadamkan' diri mereka sendiri, dan menyanjungnya sebagai contoh sejarawan yang

terdidik 'secara ilmiah'.[12] Namun, seiring bergantinya abad tersebut, pujian berganti pula dengan kritikan pedas. Banyak sejarawan di Amerika Serikat, Prancis, dan Jerman menyerukan perlunya perpindahan dari sejarah agama dan politik berorientasi fakta Rankean menuju pandangan sejarah yang lebih luas dan terbuka. Bahkan, catat Fitzsimons, dia 'disalahkan lantaran apa yang dia tulis, penyalahgunaan apa yang dia tulis, dan lantaran apa yang sama sekali tak dia tulis'.[13] Pada paro akhir abad XX, 'Rankean' menjadi tanda dari sejarah yang membosankan, naif, dan kadaluarsa. Diskursus keilmuan sejarah belakangan, sebagian didorong oleh publikasi sejumlah manuskrip yang belum dipublikasikan sebelumnya, menunjukkan betapa tak adilnya penilaian itu. Ranke, tegas para sarjana sekarang, adalah sejarawan yang 'penuh warna' (menarik) lantaran dia berusaha mencari fakta *dan juga* ide. []

Catatan

[1] Lord Acton, 'Inaugural Lecture on the Study of History', dikutip dalam G. Himmelfarb (ed.) *Essays on Freedom and Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948, hal. 20.

[2] 'Autobiographical Dictation, November 1885', *The Secret World of History: Selected Writings on the Art and Science History*, diedit oleh R. Wines, New York: Fordham University Press, 1981, hal. 36.

[3] *Ibid.*, hal. 36-38; L. Kreiger, *Ranke: the Meaning of History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977, hal. 97.

[4] Dalam dua surat untuk kakak laki-lakinya Heinrich (28 November 1822 dan 25 Agustus 1827), Ranke memakai kata 'nafas' untuk mengisyaratkan kehadiran Tuhan di dunia. Dikutip dalam L. Kreiger, *Ranke*, hal. 27.

[5] G. G. Iggers, 'Introduction', dalam G. G. Iggers dan K. von Moltke (ed.) *The Theory and Practice of History*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1973, hal. xli-xlii.

[6] Surat untuk Heinrich Ranke, 'The Pitfalls of a Philosophy of History' (kuliah tentang sejarah universal sejak 1840-an), 'History and Philosophy', (manuskrip dari 1830-an), *The Secret World of History*, hal. 103, 241; Iggers dan von Moltke (ed.) *The Theory and Practice of History*, hal. 31, 47-50.

[7] 'Dialogue on Politics', dalam Iggers dan von Moltke (ed.) *Theory and Practice of History*, hal. 118.

[8] Untuk ulasan yang jernih tentang kritisisme Ranke pascaperang, lihat P. Geyl, 'Ranke in the Light of the Catastrophe', dalam *Debates with Historians*, New York: Meridian, 1958, hal. 9-29.

[9] G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, New York: Longmans, 1935, hal. 235.

[10] *The Secret World of History*, hal. 15.

[11] H. B. Adams, 'Leopold von Ranke', *American Historical Association Papers*, 1888, vol. III, hal. 101-120.

[12] G. G. Iggers, 'The Image of Ranke in American and German Historical Thought', *History and Theory*, 1962, 2(1): 17-40; D. Ross, 'On the Misunderstanding of Ranke and the Origins of the Historical Profession in America', dalam G. G. Iggers dan J. M. Powell, *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990, hal. 154-169; G. G. Iggers, 'The Crisis of the Rankean Paradigm in the Nineteenth Century', dalam *ibid.*, hal. 170-179; D. S. Goldstein, 'History at Oxford and Cambridge', dalam *ibid.*, hal. 141-153; S. Bann, 'The Historian as Taxidermist: Ranke, Barante, Waterton', dalam *Comparative Criticism*, 1981, 3(1): 21-49; P. Novick, *That Noble Dream: the 'Objectivity' Question and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[13] M. A. Fitzsimons, 'Ranke: History as Worship', *Review of Politics*, 1980, 42(3): 553.

Karya penting Ranke

Sammtliche Werke, 54 volume, Leipzig: Dunker & Humboldt, 1867-1890.

History of the Latin and Teutonic Nations, 1494-1514, terj. G. R. Dennis, London: G. Bell, 1915.

The Ottoman and Spanish Monarchies in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, terj. W. K. Kelly, London: Whittaker, 1843.

History of the Popes, their Church and State, terj. E. Foster, London: Whittaker, 1845.

History of the Reformation in Germany, terj. S. Autin, diedit oleh R. A. Johson, New York: E. P. Dutton, 1966.

Memoirs of the House of Brandenburg and History of Prussia during the Seventeenth and Eighteenth Centuries, terj. Sir A. dan Lady Duff Gordon, New York: Haskell House, 1969.

Civil Wars and Monarchy in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: a History of France, terj. M. A. Garvey, New York: Harper and Brothers, 1973.

History of England principally in the Seventeenth Century, terj. G. W. Kitchin dan C. W. Boase, Oxford: Oxford University Press, 1875.

Universal History: I. The Oldest Historical Group of Nations and the Greeks, terj. G. W. Prothero, London, 1884.

The Theory and Practice of History, diterjemahkan dan diedit oleh G. G. Iggers dan K. von Moltke, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1973.

The Secret World of History: Selected Writings on the Art and Science of History, diterjemahkan dan diedit oleh J. Wines, New York: Fordham University Press, 1981.

Lihat pula

Dilthey, Hegel, Turner.

Sumber lanjutan

Gay, P., *Style in History*, New York: McGraw-Hill, 1974.

Geyl, p., *Debates with Historians*, New York: Meridian, 1958.

Gilbert, F., *History: Politics or Culture? Reflection on Ranke and Burckhardt*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Gooch, G. P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, New York: Longmans, 1935.

Iggers, G. G., dan Powell, J. M. (ed.) *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.

Kreiger, L., *Ranke: the Meaning of History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977,

Novick, P., *That Noble Dream: the 'Objectivity' Question and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

von Laue, T. H., *Leopold von Ranke, the Formative Years*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950.

White, H., *Metahistory*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

Paul Ricoeur

(1913-2005)

Kita adalah makhluk pelupa. Asumsi-asumsi memberi bentuk pada ide dan tindakan kita. Kadang-kadang mereka nyata pada kita: kita tahu bahwa mereka terbuka untuk dipersoalkan dan dideskripsikan ulang. Namun kita lebih sering lupa bahwa mereka adalah asumsi-asumsi dan menganggap mereka kebenaran yang tak perlu dipermasalahkan lagi. Ini wajar, sebab biasanya tak mungkin menjadikan seluruh ide dan tindakan kita sasaran pencermatan terus-menerus. Namun, dalam kelupaan kita, kita tak lagi mengerti siapa kita dan akan seperti apa kita. Mengatasi kelupaan itu barangkali sulit, sebab apa-apa di bawah hidung kita, demikian kira-kira, seringkali paling sukar untuk dilihat. Banyak obat buat kelupaan tersebut dikembangkan

dari masa ke masa, namun obat yang ditawarkan oleh sejarawan dan filsuf Prancis Paul Ricoeur – berisi penafsiran terhadap teks - memberi banyak sekali kemungkinan buat mereka yang tertarik pada sejarah.

Lantaran yatim di usia belia, Jean Paul Gustave Ricoeur (lahir pada 1913 di Valence, Prancis) dibesarkan oleh eyangnya dari pihak ayah dan bibinya di Rennes. Ricoeur adalah seorang mahasiswa menonjol di Universitas Rennes dan bertekad menyelesaikan studinya dalam disiplin bahasa klasik. Namun, seorang dosennya, Roland Dalbiez, mendorongnya untuk mempelajari filsafat, dan pada 1933, Ricoeur menjadi seorang pengajar filsafat di sebuah lycée di Brittany. Pada 1934 dia kuliah di Sorbonne demi mendapat agrégat, dan pada tahun berikutnya dia menduduki peringkat kedua. Ketika di Sorbonne, Ricoeur bertemu dengan filsuf Gabriel Marcel, yang ide-idenya kemudian memengaruhi karya-karyanya. Dia juga menikahi Simone Lejas, teman masa kecilnya. Sebelum perang, dia mengajar filsafat di lycée di Colmar (dekat Alsace) dan Lorient (di bagian barat daya pantai Brittany), dan lantas menjalani wajib militer. Ketika perang pecah, Ricoeur dipanggil untuk bergabung dengan Infantri ke-47. Pada 1940 dia ditangkap di Dormans, sebuah desa kecil di Lembah Marne. Dia ditahan di banyak kamp penjara selama hampir lima tahun. Saat sebagai tahanan, Ricoeur membaca, menulis dan mengajarkan filsafat. Dia menyusun draf yang lantas menjadi tesis doktornya *Voluntaire et l'involuntaire* (1950, terj. Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary) dan sebuah terjemahan dan syarah dari *Ideen I* (1950) karya Edmund Husserl. Setelah bebas, dia menulis dan menerbitkan gagasan-

gagasan yang telah dia formulasikan ketika dalam tahanan (lihat *Philosophie*, 1932; *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (bersama Mikel Dufrenne), 1947; dan *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948).

Pada 1948 dia diminta mengajar sejarah filsafat di Universitas Strasbourg dan delapan tahun kemudian dia menggantikan posisi Raymond Bayer mengajar filsafat umum di Sorbonne. Ketika tidak sedang mengajar sejarah filsafat dan filsafat bahasa, dia mencurahkan energinya untuk menulis. Pada masa ini dia produktif menulis: dia menerbitkan *Histoire et vérité* (1955, terj. *History and Truth*), *Finitude et culpabilité I: L'homme failible* (1960, terj. *Fallible Man*), *Finitude et culpabilité II: La symboliquedu mal* (1960, terj. *The Symbolism of Evil*), dan *Essai sur Freud* (1965, terj. *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*). Pada 1967 Ricoeur memutuskan meninggalkan Sorbonne untuk mengajar di sebuah kampus baru Universitas Paris yang dibangun di pinggir barat Nanterre (kini Universitas Paris X-Nanterre). Meskipun dia berusaha menerbitkan sebuah kumpulan artikel berjudul *Le Conflict des interpretations: essais d'herméneutique* (1969, terj. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutic*), demonstrasi-demonstrasi politik yang mengacaukan keadaan dan bahkan keras di kampus menyulitkan usaha itu. Pada 1969 dia minta cuti tiga tahun dari sistem universitas Prancis. Selama cuti ini, dia mengajar di Universitas Louvain dan Universitas Chicago, dan menerbitkan *The Religious Symbolism of Atheism* (1969, ditulis bareng Alasdair MacIntyre), La métaphore vive (1975, terj. *The rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in*

Language), dan The Contribution of French Historiography to the Theory of History (1980). Dia kembali ke Prancis, dan sejak pensiunnya dari Universitas Paris (1980) dan Universitas Chicago (1991) dia telah menerbitkan sejumlah buku dan artikel, di antaranya Temps et récit (1983-1985, 3 jilid, terj. *Time and Narrative*) dan *Soi-même comme un autre* (1990, terj. *Oneself as Other*).

Inti tulisan-tulisan Ricoeur adalah 'hermeneutik'. Sebelum abad XIX. Perhatian hermeneutik diarahkan pada penafsiran teks tertentu, seperti Injil. Namun, setelah masa itu, keyakinan bahwa ide dan tindakan dibentuk oleh konteks sejarah tertentu mendorong para penulis seperti Schleiermacher dan Dilthey untuk mempersoalkan apakah pemahaman yang langsung dan tak terdistorsi terhadap keduanya adalah mungkin. Mereka memilih berasumsi bahwa pemahaman-yang-keliru (*misunderstanding*) adalah sebuah keniscayaan dan bahwa pemahaman hanya bisa dicapai lewat penafsiran. Menurut Schleiermacher dan Dilthey, menafsirkan meliputi menemukan kembali (memulihkan) dan memikirkan pengalaman-pengalaman yang lain. Ricoeur juga tertarik untuk mengamati kondisi-kondisi yang memungkinkan penafsiran. Ini adalah pencarian *epistemologis*, sebab ia mempertanyakan bagaimana kita akhirnya mengetahui sesuatu. Selain itu dia juga menimba gagasan para pemikir seperti Kant, Fichte, dan Heidegger untuk menunjukkan bahwa, sebab pada taraf penting tertentu soal-soal kemanusiaan adalah soal-soal bahasa, ketika kita menentukan prinsip-prinsip makna bahasa kita mengerti sesuatu tentang diri kita sendiri. Ini adalah pencarian *ontologis*, sebab ia mempertanyakan tentang siapa

diri kita dan apa makna *menjadi*. Tulisan-tulisan Ricoeur tentang hermeneutik oleh karena itu tumbuh dari harapan epistemologis dan otologis bahwa lewat penafsiran kita bisa mengerti siapa kita dan bagaimana kita memahami dunia (*The Symbolism of Evil*, hal. 351, 355).

Selama masa di antara *The Symbolism of Evil* (1960) dan *Freud and Philosophy* (1965), Ricoeur memandang hermeneutik sebagai kerja menguraikan atau menjelaskan ekspresi bermakna ganda (*Freud and Philosophy*, hal. 8-9). Ekspresi bahasa, tegasnya, bisa dibagi menjadi konsep atau ekspresi bermakna tunggal dan simbol atau ekspresi bermakna ganda. Konsep memiliki 'makna yang jelas, harfiah, dan utama'; misalnya, jika saya berkata, 'Karpet itu kotor,' maka apa yang saya maksudkan adalah jelas. Ekspresi simbolis, di pihak lain, menyatakan makna yang sugestif dan majasi ketimbang harfiah; misalnya, dalam perkataan, 'Orang itu kotor', saya tidak bermaksud bahwa dia telah terkotori badannya oleh sesuatu yang lain. Sebaliknya, saya barangkali menyatakan bahwa 'hati'-nya tidak bersih (*The Symbolism Evil*, hal. 15). Maksud Ricoeur adalah bahwa dalam ekspresi simbolis makna harfiah menunjukkan makna simbolis kedua berdasarkan aspek kemiripan. Karpet maupun orang tersebut sama-sama kotor, namun dalam hal yang berbeda. Simbol, tegas Ricoeur, memiliki 'tekstur campuran' yang memicu 'hermeneutik ketakpercayaan/keraguan' sekaligus 'hermeneutik kepercayaan/keyakinan'. Dia menulis:

> Hermeneutik menurut saya digerakkan oleh [sebuah] motivasi ganda: hasrat untuk curiga, hasrat untuk mendengar; ikrar untuk membangkang, ikrar untuk setia. Pada masa

> kita, kita belum sepenuhnya membuang berhala dan belum sepenuhnya mulai mengamati simbol. Keadaan yang demikian, dalam masalahnya yang nyata, membuat kita sadar: ikonoklasme ekstrem itu mungkin disebabkan oleh penstabilan makna. (*Freud and Philosophy*, hal. 27)

Bahasa simbol menegaskan pada kita bahwa kita tidak bisa menerima kata-kata dengan begitu saja. Ia menganjurkan cara pandang yang beragam terhadap dunia. Jika kita menghadapi ekspresi simbolis, kita tidak bisa memaksakan pandangan-pandangan dunia kita sendiri. Ketika seseorang mengatakan, 'Kita telah jatuh,' misalnya, kata-kata tidak berarti, sebagaimana bisa kita pahami, bahwa badan kita jatuh terjungkal atau bahwa kita telah jauh dari kasih sayang Tuhan. Sebuah ekspresi bisa juga memiliki makna yang tidak disadari oleh si pemakainya. Oleh karena itu kita harus 'membuang berhala' dan membaca dengan ragu ekspresi kita sendiri dan orang lain.[1]

Tiga 'guru', tegas Ricoeur, sangat memengaruhi mazhab keraguan: Marx, Nietzsche, dan Freud (*Freud and Philosophy*, hal. 32). Tiga sosok ini menyatakan bahwa orang-orang tidak mengetahui/menyadari makna agama. Marx menegaskan bahwa fungsi agama adalah memberi pelarian dari realitas kondisi kerja yang tak manusiawi' dan membuat 'penderitaan hidup lebih bisa ditanggungkan, Nietzsche menganggap agama sebagai tempat perlindungan orang-orang lemah, dan Freud beranggapan bahwa ia adalah hasrat Tuhan-bapak. Oleh karena itu mereka beranggapan bahwa terbuka kemungkinan untuk menunjukkan atau mengungkapkan pemahaman yang lebih persis berkorelasi

dengan kenyataan. Maka ketika kita berusaha mengerti ekspresi, kita harus ragu apakah ia berkesesuaian dengan pesannya yang sejati. Selain itu, kita perlu ragu pada diri kita sendiri dan bertanya apakah kita sedang memaksakan makna kita sendiri pada ekspresi yang sedang kita coba mengerti. Namun kita juga perlu 'mendengarkan' makna-makna yang kita kuakkan lantaran mereka bisa bercerita banyak pada kita tentang asumsi-asumsi kita mengenai dunia dan kita sendiri. Ekspresi juga membuat kita berpikir tentang dunia dan kita sendiri dengan cara baru.[2]

Dalam karya-karya setelah *Freud and Philosophy*, pemahaman Ricoeur terhadap hermeneutik menjadi sangat luas.[3] Dia bergeser dari analisis simbol menuju penafsiran teks. Istilah 'teks', tegas Ricoeur, dapat dikenakan pada apa pun yang bisa ditafsirkan, termasuk mimpi, ideologi, cerita, dan tindakan manusia.[4] Oleh karena itu ilmu sosial dan sejarah adalah disiplin hermeneutik. Teks, lantaran berbeda dari tindakan berbicara, mencetuskan dan menegaskan apa yang Ricoeur sebut 'otonomi teks'. Sebuah teks, lantaran ia bisa bertahan lebih lama ketimbang pengarangnya, luput dari kehendak pengarangnya. Yakni, ia bisa dipakai dalam satu hal yang tak pernah dimaksudkan oleh si penulis, seperti ketika, misalnya, sebuah puisi diadopsi oleh sebuah kelompok musik rock. Ia juga bertahan lebih lama dan luput dari audiens aslinya dan konteks aslinya.

Ketika mencari pemahaman, pembaca berusaha menyingkap makna yang dikehendaki oleh pengarang. Ketika berbicara mengenai makna dan maksud pengarang, Ricoeur tak menganjurkan penampilan ulang (*re-enactment*). Lebih dari itu, dia berharap pembaca memahami bahwa teks

adalah produk pengarang bayangan (pengarang yang ada tapi sebetulnya tiada/*implied author*). Sebagaimana dia menulis dalam *Time and Narrative*:

> Retorika bisa menghindari kritik jatuh pada 'kekeliruan maksud' dan, lebih umumnya, menjadi sekedar psikologi pengarang selama apa yang ia tegaskan bukan proses penciptaan karya namun teknik-teknik yang memungkinkan sebuah karya bisa dipahami. Teknik-teknik ini bisa dilihat dalam karya itu sendiri. Konsekuensinya adalah satu-satunya tipe pengarang yang otoritasnya dipersoalkan di sini bukan pengarang riil, objek biografi, namun pengarang bayangan. (Jilid 3, hal. 160)

Pengarang bayangan adalah pengarang sekaligus bukan pengarang. Dalam arti, keberadaan teks menandakan keberadaan pengarang, namun kita tidak diperkenankan membuat statemen tegas apa pun mengenai maksud, perasaan, dan keinginan pengarang. *Penjarakan* (distansiasi) ini menghalang-halangi tekad hermeneutik tradisional untuk menangkap/memiliki kembali gagasan dan kehendak pengarang, namun ia juga membuka kemungkinan selebar-lebarnya buat pembaca untuk menjadikan teks 'milik mereka sendiri'. Sebagaimana filsuf Gadamer, Ricoeur beranggapan bahwa para pembaca terlibat dalam sebuah percakapan dengan teks dan berusaha mengerti apa yang ia utarakan berdasarkan pengalaman mereka. Anda dan saya, misalnya, 'ngobrol' dengan sebuah bukti dengan cara yang sangat beragam. Namun, berbeda dari Gadamer, dia juga beranggapan bahwa makna teks tak sepenuhnya ditentukan oleh pembaca. Teks bukan milik pembaca, sebab ia memiliki struktur ekspresif yang bukan bikinan pem-

baca. Struktur ini tak sepenuhnya menentukan makna teks, tapi ia adalah bagian tak terpisahkan dari makna tersebut. Oleh karena itu terbuka kemungkinan buat pembaca untuk salah menafsirkan sebuah teks.

Pembaca dan teks, tegas Ricoeur, bertemu dalam sebuah 'busur hermeneutik'. Di ujung (busur) yang satu adalah fitur teks yang independen dari pembaca dan di ujung yang lain adalah pengalaman hidup pembaca (*Hermeneutics and the Human Sciences*, hal. 164). Di tengah ada percakapan/diskursus. Ketika menggeluti sebuah bukti sejarah misalnya, saya bisa menengarai 'asumsi-asumsi tak disadari' yang membentuk gagasan dan tindakan pelaku sejarah. Namun saya juga bisa menjadi sadar terhadap ketaksadaran saya sendiri dan melihat mungkinnya cara pandang lain terhadap diri saya sendiri dan dunia. Saya 'berbicara' tentang pengalaman saya sendiri namun saya juga 'mendengarkan' pengalaman orang lain. Penafsiran oleh karena itu bisa membantu kita untuk memahami dunia dengan lebih baik, dan untuk memikirkan arah-arah baru buat dunia tersebut. Lantaran penafsiran bisa membantu pembaca memikirkan norma-norma yang tengah berlaku dan yang mungkinlah Ricoeur menganggap hermeneutik sebagai ikhtiar etis (*Oneself as Another*, hal. 11).

Simbol, metafora, dan kisah, tegas Ricoeur, memberi kemungkinan yang sangat kaya buat memahami diri sendiri dan menjelajahi ranah-ranah baru (lihat *The Rule of Metaphor*). Kisah-kisah, tegas Ricoeur pula, secara khusus memberi banyak harapan lantaran mereka mengungkapkan kondisi temporal kehidupan manusia. Mereka menunjukkan pada kita bahwa kita mempersatukan masa lalu, masa

kini, dan masa depan: pengalaman kita dibentuk oleh harapan dan pengalaman awal kita dan sebaliknya membentuk harapan dan pengalaman kita nantinya. Mereka juga menunjukkan pada kita bahwa kita bisa bertanggung jawab terhadap asumsi kita sendiri. Kisah-kisah sejarah bisa menyadarkan kita terhadap tanggung jawab kita, kata Ricoeur, lantaran mereka menunjukkan pada kita ranah-ranah lain dan (lantaran mereka) selalu dibikin buat sementara (provisional) (Times and Narrative, 1, hal. 155). Mereka provisional sebab mereka bisa dibongkar ketika ide dan fakta baru muncul atau ketika kisah yang lebih baik tentang fakta yang ada hadir. Jika, tegasnya, kita menyadari bahwa gagasan dan harapan yang membentuk kisah sejarah bisa dikritisi, maka kita menyadari bahwa gagasan dan harapan kita sendiri pun bisa dipersoalkan.

Menurut Ricoeur, tak hanya sejarah, namun semua teks, tak peduli apakah mereka karya sastra, tari, drama, atau permainan, bisa menunjukkan pada kita apa yang aktual dan apa yang mungkin. Meskipun ini termasuk pandangan dunia yang masuk akal, namun ia bukan tanpa masalah. *Pertama*, pandangan hermeneutik Ricoeur yang luas membuat kita bertanya apakah ia pada akhirnya punya batas, dan jika punya, di mana batas tersebut berada. Apakah *semua* tindakan manusia 'teks'? jika iya, haruskah kita berusaha menafsirkan seluruh tindakan manusia? Jika itu tak mungkin, atas dasar apa kita bisa menyatakan bahwa beberapa tindakan ditafsirkan lebih baik ketimbang yang lain? Kedua, pernyataan Ricoeur tentang penafsiran sebagai percakapan antara teks dan pembaca membuat orang bertanya seperti apa bentuk dan keadaan percakap-

an tersebut. Akankah kedua partisipan bisa berkontribusi secara setara, atau akankah kasus dominasi satu partisipan atas partisipan lain dianggap wajar? Jika iya, apa batas-batas kewajaran tersebut? Akhirnya, diskursus Ricoeur mengenai studi sejarah didominasi oleh keinginannya agar ia mendorong pemahaman terhadap diri dan pemikiran mengenai kemungkinan-kemungkinan baru. Mungkinkah berbicara tentang studi sejarah buat alasan lain, alasan selain buat diri kita sendiri? Pertanyaan-pertanyaan semacam itu tidak dengan sendirinya membatalkan pandangan hermeneutik Ricoeur, namun lebih merupakan tanda munculnya apa yang dicita-cikan sebagai percakapan (diskursus) produktif. []

Catatan

[1] A. Thisleton, *New Horizon in Hermeneutics*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992, hal. 26.

[2] *Freud and Philosophy*, hal. 27-34; dibicarakan dalam D. Stewart, 'The Hermeneutics of Suspicion', *Journal of Literature and Theology*, 1989, 3(2): 296-307. Lihat pula G. D. Robinson, 'Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: a Brief Overview and Critique', *Premise*, 1995, 2(8); *online* di http://capo.org/permise/

[3] 'From Existentialism to the Philosophy of Language', dalam Reagan dan D. Stewart (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur: an Anthology of his Work*, Boston, MA: Beacon Press, 1978, hal. 88-91.

[4] Lihat *Times and Narratives: Lectures on Ideology and Utopia*, diedit oleh G. H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986; dan 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text', *Social Research*, 1971, 38(3): 529-562.

Karya penting Ricoeur

History and Truth, terj. C. Kelbey dan yang lain, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1965.

The Symbolism of Evil, terj. E. Buchanan, New York: Harper & Row, 1967.

Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation, terj. D. Savage, New Haven, CT: Yale University Press, 1970.

The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, terj. D. Ihde, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.

The Philosophy of Paul Ricoeur: an Anthology of his Work, diedit oleh E. Reagan dan D, Stewart, Boston, MA: Beacon Press, 1978.

The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, terj. R. Czerny bersama K. McLaughlin dan J. Costello, Toronto: University of Toronto Press, 1978.

Hermeneutics and the Human Science, diedit dan diterjemahkan oleh J. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Time and Narratives, 3 jilid, terj. K. McLaughlin, D. Pellauer, dan K. Blamey, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984-1988.

From Text to Action: Essays in Hermeneutics II, terj. K. Blamey dan J. Thompson, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1986.

Lectures on Ideology and Utopia, diedit oleh G. H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986.

Oneself as Other, terj. K. Bamey, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.

Lihat pula

Dilthey, Freud (CT), Heidegger, Nietzsche (MP dan CT), Sartre (MP), White.

Sumber lanjutan

Carr, D., 'Review Essay: *Temps et récit*, volume one', *History and Theory*, 1984, 23(3): 357-370.

Carr, D., Ricoeur, P., Taylor, C., dan White, H., 'Round Table on *Temps et récit*, volume one', *University of Ottowa Quarterly*, 1985, 55(4): 287-322.

Clark, S. H., *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 1990.

Geharth, M., 'Imagination and History in Ricoeur's Interpretation Theory', *Philosophy Today*, 1979, 23(1): 51—68.

Ihde, D., *Hermeneutics Phenomenology: the Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971.

Kellner, H., 'Narrativity in History: Post-structuralism and Since', *History and Theory*, 1987, 26(4): 1-29.

Kemp, P., dan Ramussen, D. (1989) *The Narrative Path: the Later Works of Paul Ricoeur*, Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

Klemm, D. E. (1983) *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: a Constructive Analysis*, Lewisburg, WV: Associated University Press, 1983.

Pucci, E., 'History and the Question of Identity: Kant, Arendt, Ricoeur', *Philosophy and Social Criticism*, 1995, 21(5-6): 125-136.

Reagan, C. (ed.) *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens, OH: Ohio University Press, 1979.

_____ , *Paul Ricoeur: his Life and Work*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Robinson, G. D., 'Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: a Brief Overview and Critique', *Premise*, 1995, 2(8); *online* di http://capo.org/permise/

White, H., *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987.

Wood, D., On Paul Ricoeur: *Narrative and Interpretation*, London: Routledge, 1991.

Sheila Rowbotham

(1943-Sekarang)

Terhitung sampai akhir-akhir ini, ide memberi masukan kepada sejarah perempuan dalam sebuah buku seperti ini barangkali akan menimbulkan rasa heran atau bahkan cemoohan. Aktivitas dan perspektif perempuan tidak banyak menarik perhatian sejarawan karena ia dirasa tidak banyak berperan dalam peristiwa-peristiwa atau bahwa pengalaman mereka telah cukup diliput oleh deskripsi pengalaman laki-laki. Namun, menjelang akhir 1960-an, banyak kebisuan sejarah memperoleh pembebasan dahsyat. Ketika beberapa sejarawan mengarahkan perhatian mereka pada kehidupan laki-laki yang sebelumnya diabaikan, beberapa yang lain seperti Sheila Rowbotham menyatakan tekad mereka untuk menulis sebuah bentuk baru sejarah

yang akan mengulas pengalaman laki-laki sekaligus perempuan.

Terlahir sebagai anak perempuan dari seorang jurutulis kantor dan seorang tukang mesin ini, Sheila Rowbotham pertama kali menjadi tertarik dengan studi sejarah saat duduk di bangku sekolah menengah. Kisah tentang raja dan ratu, perang dan penjajahan, 'tidak ada artinya buat dia', kenangnya kemudian, namun Olga Wilkinson, seorang guru di kolese Methodist sekolahnya menunjukkan padanya bahwa sejarah 'berkaitan dengan masa sekarang, bukan dengan buku ajar sejarah' ('Search and Subject, Threading Circumstance', dalam *Dreams and Dilemmas*, hal. 166-167).[1] Namun, silabus sejarah yang dia dapati di Kolese St Hilda, Oxford, tak banyak menunjang ketertarikannya yang tengah tumbuh terhadap kehidupan orang biasa dan kaitan antara masa lalu dan masa kini. Bede, Macaulay, de Tocqueville dan Gibbon dan Roman, sejarah Anglo-Saxon, dan sejarah Eropa abad XIX membuatnya bingung dan bertekad untuk mencari pandangan lain tentang masa lalu. Lewat teman-temannya di gerakan sosialis dan Komisi Pelucutan Nuklir, Rowbotham tertarik pada ide-ide Karl Marx (*ibid.*, hal. 168-169).[2] Marx menyuarakan kecurigaan-kecurigaan Rowbotham sendiri bahwa kondisi material dan ekonomi masyarakat kapitalis modern memaksa para buruh menjual tenaga kerja mereka sebagai komoditas demi bertahan hidup. Dalam pada itu, mereka harus melepaskan kekuasaan terhadap apa yang mereka buat dan harus bersaing dengan para buruh lain agar tidak menganggur dan kelaparan. Beberapa sejarawan Marxis beranggapan bahwa penindasan terhadap kelas buruh

dalam masyarakat kapitalis modern disebabkan semata-mata oleh faktor-faktor ekonomi. Namun, yang lain, seperti Dorothy dan Edward Thompson, berpendapat bahwa terbuka kemungkinan buat para buruh untuk menyadari status mereka di masyarakat dan bersatu untuk membuat perubahan.

Pandangan Marx terhadap sejarah, sebagaimana ditafsirkan oleh Edward dan Dorothy Thompson, berpijak pada pengalaman dan pandangan laki-laki dan perempuan kebanyakan. Namun ia juga memberi, tegas Rowbotham, sebuah jalan untuk memahami bagaimana perempuan, kadang-kadang, menjadi sadar terhadap penindasan berdasarkan jender. Dalam masyarakat kapitalis, kelas dominan tak hanya mengendalikan kondisi material dan ekonomi, namun juga bahasa, moralitas, hukum, dan agama. Sehingga perlawanan yang dilakukan oleh pihak yang tertindas adalah bersifat materi dan ideologi. Namun sifat dan taraf penindasan terhadap perempuan, tegas Rowbotham, hanya disinggung secara samar dalam tulisan-tulisan Marx. Dalam *Capital*, misalnya, Marx memusatkan perhatiannya pada masyarakat-masyarakat di mana tenaga kerja manusia dijual sebagai komoditas. Dalam pada itu, tegas Rowbotham, Marx mengabaikan peran ganda yang perempuan mainkan selain mencari nafkah. Tak hanya peran para perempuan sebagai penghasil, pendidik, dan pengasuh generasi buruh selanjutnya, peran mereka sebagai pengurus rumah tangga pun penting buat mendukung para pencari upah yang sekarang ('Search and Subject, Threading Circumstance', dalam *Dreams and Dilemmas*, hal. 185). Akibatnya, para sejarawan Marxis telah mengabaikan

seksualitas, maternitas (peran perempuan sebagai ibu), pengabdian, dan relasi personal dan sosial dalam keluarga. Bagi Rowbotham, sebuah sejarah yang lebih bermakna tak hanya akan memperhatikan peran yang dimainkan laki-laki dalam revolusi, organisasi politik, serikat buruh, dan gerakan-gerakan radikal dan bagaimana mereka merespons perubahan. Ia juga akan memperhatikan hubungan sosial, personal, dan material yang berbeda:

> Dalam periode sejarah yang berbeda di antara prokreasi, produksi manusia baru yang menjamin kelangsungan kehidupan di masa depan, kerja rumah tangga, kerja domestik yang memungkinkan para buruh keluar rumah dan bekerja dalam sistem upah dalam kapitalisme, pengasuhan anak, menjamin kelangsungan hidup para penentu masa depan, dan kerja perempuan di luar rumah untuk mencari upah. ('Search and Subject, Threading Circumstance', dalam *Dreams and Dilemmas*, hal. 188)[3]

Pandangan sejarah semacam itu mendasari dua karya Rowbotham yang paling terkenal, *Women, Resistance, and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World* (1972) dan *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the Seventeenth Century to the Present* (1974). Dalam dua buku ini, Rowbotham mengamati pengalaman para perempuan di Inggris, Prancis, Uni Soviet, China, Cuba, Vietnam, dan Algeria, dan memetakan perlawanan mereka terhadap penindasan dalam gerakan-gerakan radikal populer, sosialis, Utopia, serikat buruh, hak pilih, dan feminis dari abad XVII hingga sekarang.[4] Yang muncul dari dua ulasan sejarah ini adalah penegasan bahwa diskursus dan agitasi liberal gagal menghasilkan

prospek nyata bagi pembebasan seluruh perempuan, atau membuat perempuan menyadari identitas mereka. Selain itu, hanya lewat gerakan-gerakan revolusioner sosialis-lah pembebasan perempuan betul-betul bisa dilakukan secara serius (*Women, Resistance, and Revolutions*, hal. 205).

Namun, sayangnya, meskipun para laki-laki menerima partisipasi perempuan dalam kondisi sosial yang tengah berantakan, mereka 'cenderung untuk memandang bahwa masyarakat yang akan terbentuk nantinya adalah masyarakat di mana perempuan dikembalikan dengan tegas ke tempat mereka' (*ibid.*). Rowbotham menunjukkan hal ini dengan jelas dalam sebuah pengamatan terhadap perubahan-perubahan yang dihasilkan oleh Revolusi Rusia 1917. Di tengah takhayul, kemiskinan, buta huruf, dan pandangan umum terhadap para perempuan sebagai milik bapak atau suami mereka, departemen perempuan (*Zhenotdel*) yang dibentuk oleh para tokoh Revolusi Bolshevik berusaha mengenalkan pusat kesehatan, binatu, dan rumah makan masyarakat. Ini semua dikenalkan dalam rangka membebaskan perempuan untuk bekerja mencari nafkah. Aborsi, perceraian, dan kontrasepsi dilegalkan dan perkawinan menjadi urusan sipil, bukan agama. Namun, perubahan-perubahan besar itu tak bertahan lama. Menjelang akhir 1920-an kondisi-kondisi yang memberi keleluasaan buat perempuan ini dibalik sepenuhnya oleh Stalin demi kemajuan ekonomi. Menjelang 1930-an, perempuan diharapkan tidak hanya bekerja, namun juga menanggung beban pekerjaan rumah dan pengasuhan anak. Sejarah menunjukkan, Rowbotham menyimpulkan, bahwa yang dibutuhkan adalah sebuah 'revolusi dalam revolusi' atau, dalam kasus dunia

berkembang, pembebasan dari 'koloni dalam koloni': menghapus kondisi-kondisi kapitalis dan sekaligus pemahaman bahwa pembebasan adalah kekuasaan untuk mengontrol perkara-perkara lain. Ini menuntut perubahan radikal 'pengkondisian kultural laki-laki dan perempuan, pengasuhan anak, bentuk ruang hidup kita, struktur hukum masyarakat, seksualitas, dan hakikat kerja' (*ibid.* hal. 245, 249).

Penerimaan akademikus terhadap dua buku ini tentu bermacam-macam. Di saat sebagian memuji upaya-upaya Rowbotham untuk menggugat pandangan kontemporer tentang karakteristik dan lingkup sejarah, yang lain keberatan dengan pendasarannya yang nyaris eksklusif pada sumber-sumber sekunder, agenda sosialisnya, dan usahanya untuk mengubah sejarah dari sekedar 'beberapa batu bintang yang ditandai dengan agak tak becus selama bertahun-tahun'.[5] Namun, bagi banyak perempuan, *Women, Resistance, and Revolution* dan *Hidden from History* telah mengenalkan mereka pada tradisi perlawanan yang menjadi tempat dan dasar upaya mereka untuk melakukan perubahan, dan mengenalkan mereka cara-cara pengorganisiran untuk merubah relasi kelas, antarjenis kelamin, dan ras. Dua buku itu dengan segera menjadi buku standar dalam kuliah studi perempuan di Inggris dan luar Inggris dan masih dianggap oleh para sarjana feminis sebagai karya penting dan menonjol.

Untuk menanggapi ulasan-ulasan kritis terhadap bukunya, Rowbotham menulis *Woman's Consciousness, Man's World* (1973). Dalam buku ini dia menggambarkan pengalaman masa kecilnya sendiri dan bukti ketertindasan sosial dan politik perempuan di bawah kapitalisme untuk

lebih mengeksplisitkan modifikasinya terhadap perbendaharaan Marxisme. Dia juga menyatakan bahwa akar subordinasi perempuan dalam keluarga bisa ditemukan dalam masyarakat-masyarakat pra-kapitalis. Dia menulis, misalnya, bahwa, 'dalam relasi suami dan istri ada pertukaran tugas yang menyerupai relasi antara *manusia* dan *manusia* dalam feodalisme' (hal. 63, lihat pula hal. 64-65, dan 'When Adam Delved, dan Eve Span...', dalam *Dreams and Dilemmas*, hal. 199-207).[6] Pernyataan tersebut barangkali digunakan untuk menyokong penegasannya bahwa perempuan harus berjuang melawan kapitalisme *dan* melawan patriarki. Namun dalam 'The Trouble With Patriarchy', memperingatkan bahwa sulit melawan patriarki jika Anda tidak tahu persis apa itu patriarki:

> Istilah tersebut digunakan dengan sangat beragam. 'Patriarki' diwacanakan sebagai sebuah ideologi yang muncul dari kekuasaan laki-laki untuk mempertukarkan perempuan di antara sanak kerabat; sebagai prinsip laki-laki yang sifatnya simbolik; dan sebagai kekuasaan sang bapak (arti harfiahnya). Ia dipakai untuk menyatakan kontrol laki-laki terhadap seksualitas dan fertilitas perempuan; dan menggambarkan struktur kelembagaan dominasi laki-laki. Belakangan, istilah 'patriarki kapitalis' menegaskan sebuah bentuk yang sebelumnya tak dikenal dari kapitalisme. (*Dreams and Dilemmas*, hal. 208-209)[7]

Selain itu, mereka yang mendukung perjuangan melawan patriarki, tegasnya, sering menampik dan menafikan peran laki-laki dalam pembebasan perempuan.[88] Menurut Rowbotham, baik laki-laki maupun perempuan akan mencapai liberasi dalam perjuangan melawan kapitalisme:

> Sebagaimana penghapusan kekuasaan kelas akan mengeluarkan orang-orang dari kelas buruh dan karenanya menuntut dukungan dan keterlibatan mereka, gerakan melawan hierarki yang diemban feminisme pun bergerak melampaui liberasi terhadap satu jenis kelamin. Ia menegaskan mungkinnya relasi-relasi yang setara tak hanya antara laki-laki dan perempuan namun juga antara laki-laki dan laki-laki, perempuan dan perempuan, bahkan antara orang dewasa dan anak-anak. (*Ibid.*, hal. 214)

Sebagaimana ditunjukkan oleh kutipan ini, Rowbotham tertarik pada liberasi buat semua, bukan hanya buat perempuan.

Dalam *Women, Resistance, and Revolution, Hidden from History*, dan *Woman's Consciousness, Man's World*, Rowbotham menimba dari banyak sumber, termasuk lagu-lagu, novel, arsip pemerintah dan organisasi, pamphlet, karya sejarah lain, dan pengalamannya sendiri. Dia juga mengangkat kesaksian lisan para perempuan, sebagaimana bisa dilihat dengan jelas dalam *Dutiful Daughters* (disunting bersama Jean McCrindle pada 1977). Rowbotham dan McCrindle mengamati kehidupan empat belas perempuan kelas buruh dan kelas menengah ke bawah dari beragam usia. Meskipun tak dimaksudkan untuk mewakili pengalaman perempuan, *Dutiful Daughters* memberi pembaca catatan menarik tentang bagaimana perempuan sebagai individu memandang diri mereka sendiri dan apa peran mereka dalam peristiwa publik dan personal. Kesaksian-kesaksian tersebut, tegas Rowbotham dengan hati-hati, bukan sejarah. Mereka adalah fragmen: selayang pandang tentang kehidupan individu yang tak ditulis. Sejarah muncul

ketika fragmen-fragmen tersebut disatukan dengan sumber-sumber lain ke dalam sebuah catatan yang membantu kita memahami tak hanya di mana kita sekarang namun juga ke mana kita hendak bergerak nantinya (*ibid.*, hal. 1-9).

Komitmen Rowbotham terhadap pandangan sejarah semacam ini juga terlihat dalam aktivisme politiknya. Dalam *Beyond the Fragment*, misalnya, Rowbotham, Lynne Segal, dan Hilary Wainwright menyerukan agar kelompok-kelompok pecahan kiri bersatu membentuk gerakan yang akan menumbuhkan kesadaran sosialis dan aktivisme akar-rumput di kalangan pekerja dan buruh. Dalam buku ini, sebagaimana dalam buku-bukunya yang lain seperti *The Friends of Alice Wheeldon* (1986), *The Past is Before Us* (1989), *Women in Movement: Feminism and Social Action* (1992), *Dignity and Daily Bread* (1993), *Homeworkers Worldwide* (1993, dan *Women Encounter Technology* (1995); tulisan-tulisannya dalam majalah *Red Rag, Spare Rib, Black Dwarf, Islington Gutter Press, Jobs for Change, History Workshop, Radical America, Radical History Review*, makalah-makalahnya untuk Greater London Council (1982-1986), kolese teknik dan pendidikan lanjutan, sekolah menengah, dan universitas-universitas, dia menegaskan pada kita bahwa gerakan-gerakan akar rumput di negara-negara maju dan negara-negara berkembang bisa membuat perubahan.

Dari tulisan-tulisannya terihat jelas bahwa sasarannya adalah laki-laki dan perempuan kebanyakan. Tak heran kemudian, dia menolak banyak literatur studi jender, teori Marxis, dan historiografi yang sedang beredar. Bagi dia, impor terhadap perspektif strukturalis dan pos-strukturalis

Prancis tak hanya membuat karya akademik tak bisa diakses (dipahami) oleh masyarakat luas namun juga membuat kalangan akademikus tak lagi memandang negara berkembang dan kehidupan dan kerja orang-orang dengan latar belakang berbeda-beda dari perspektif mereka sendiri. Sejarawan tak boleh melupakan tujuan perubahan sosial yang, untuk dapat tercapai, menuntut persatuan laki-laki dan perempuan, masa lalu dan masa kini.

Atas jasa para penulis seperti Rowbotham, sejarawan kini mendengar lebih banyak 'suara'. Bagaimanapun, beberapa orang kagum dengan komitmennya terhadap laki-laki dan perempuan kebanyakan; dia tidak hanya berbicara atas nama dan demi perempuan. Rowbotham mengingatkan kita bahwa mendengarkan 'suara-suara' dan menyatukan mereka adalah dua sisi dari mata uang yang sama. []

Catatan

[1] 'Search and Subject, Threading Circumstance' pertama kali muncul dalam edisi Amerika *Hidden from History*, New York: Pantheon, 1974.

[2] Lihat juga D. Copelman, 'Interview with Sheila Rowbotham', dalam H. Abelove, B. Blackmar, P. Dimock, dan J. Schnner (ed.) *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1981, hal. 50-52.

[3] Lihat pula *Women's Liberation and the New Politics*, Nottingham: Bertrand Russell Peace Foundation, 1971.

[4] Tentang pandangan Rowbotham tentang para penuntut hak pilih, lihat B. Caine, *English Feminism 1780-1980*, Oxford University Press, 1997, hal. 260-261.

[5] Tentang ulasan-ulasan terhadap *Women, Resistance, and Revolution*, lihat M. Foot, *Books and Bookmen*, Agustus 1973, 18: 106-107; F. Howe, *American Scholar*, 1973, 42(3): 682, 4; anonim, *The Econo-*

mist, 3 Maret 1973, 246: 93-94; anonim, *Times Literary Supplement*, 23 Maret 1973, 3707: 321. Tentang ulasan-ulasan terhadap *Hidden from History*, lihat anonim, *Times Literary Supplement*, 30 November 1973, 3743, 1473; E. Long, *New York Times Book Review*, 16 Maret 1975, hal. 12, 14; dan P. S. Prescott, *Newsweek*, 20 Januari 1975, 85: 74.

[6] 'When Adam Delved, and Eve span...' aslinya muncul dalam *New Society*, 4 Januari 1979.

[7] 'The Trouble with Patriarchy' aslinya muncul dalam *New Statesman*, 21-28 Desember 1979, hal. 970-971.

[8] Lihat S. Alexander dan B. Taylor, 'In Defence of "Patriarchy"', *New Statesman*, 1 Februari 1980, hal. 161.

Karya penting Rowbotham

Women, Resistance, and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World, London: Allen Lane, 1972.

Woman's Consciousness, Man's World, Harmondsworth: Penguin, 1973.

Hidden from History: Rediscovering Women in History from the Seventeenth Century to the Present, New York: Vintage Books, 1976 (edisi Inggris 1973).

(ed. dengan J. McCrindle) *Dutiful Daughters*, London: Allen Lane, 1977.

Dreams and Dilemmas: Collected Writings, London: Virago, 1983.

A Century of Women: the History of Women in Britain and the United States, London: Viking, 1997.

Lihat pula

Davis, Hobsbawm, Marx, Scott, Thompson.

Sumber lanjutan

Alexander, S., dan Taylor, B., 'In Defense of "Patriarchy"', *New Statesman*, 1 Februari 1980.

Caine, B., *English Feminism 1780-1980*, Oxford University Press, 1997.

Copelman, D., 'Interview with Sheila Rowbotham', dalam H. Abelove, B. Blackmar, P. Dimock, dan J. Schnner (ed.) *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1981, hal. 49-69.

Degler, C. N., *Is There a History of Women?* Oxford: Oxford University Press, 1975.

Kaye, H. J., (1984) *The British Marxist Historians*, Cambridge: Polity, 1984.

Radical History Review, 1995, 63: 141-165.

Seccombe, W., 'Sheila Rowbotham on Labour and the Greater London Council', *Canadian Dimension*, 1987, 21(2): 32-37.

Swindells, J., 'Hanging up on Mum or Questions of Everyday Life in the Writing of History', *Gender and History*, 1990, 2(1): 68-78.

Zissner, J. P., *History and Feminism: a Glass Half Full*, New York: Twayne, 1993.

Joan Wallach Scott

(1941 - Sekarang)

Joan Wallach Scott, sejarawan jender dan teoretikus feminis, lahir di Brooklyn pada 18 Desember 1941. Setelah memperoleh Bachelor of Arts (BA) di Universitas Brandeis pada 1962, dia menyelesaikan tingkat master dan lantas doktor di Universitas Wisconsin. Setelah bekerja di Universitas Illinois di Chicago, Universitas Northwestern, dan Universitas North Carolina di Chapel Hill, ia menjadi profesor di Universitas Nancy Duke Lewis dan profesor sejarah di Universitas Brown. Di Brown dia juga direktur pendiri Pembroke Center for Teaching Research on Woman. Di Pembroke Center-lah, tegas Scott kemudian, ia belajar 'berpikir tentang reori dan jender' (*Gender and the Politics of History*, hal. ix).[1] Sejak 1985 ia menjadi profesor ilmu sosial di In-

stitute for Advanced Study di Princeton.[2] Ketika kanak-kanak, pemecatan bapaknya – Samuel Wallach – lantaran menolak bekerjasama dengan investigasi-investigasi terhadap aktivitas-aktivitas komunisme mencamkan pada dirinya akan perlunya menghilangkan kesenjangan antara kebebasan akademik yang ada dan kebebasan akademik yang diharapkan.[3] Sejak 1993 ia menjadi anggota komisi kebebasan akademik (komisi A) American Association of University Professors. Dia telah menerbitkan lebih dari empat puluh artikel dan tiga belas buku tentang sejarah, feminisme, dan pendidikan tinggi, yang paling terkenal *The Class-workers of Carmaux* (1974); *Woman, Work, and Family* (ditulis bareng L. Tilly, 1978); *Gender and the Politics of History* (1988, edisi revisi 1999); *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man* (1996); dan *Feminism and History* (sebagai editor, 1996).

Karya Scott ditandai oleh tekadnya untuk memblejeti keyakinan sejarawan Barat terhadap ide tentang sebuah pusat. Banyak sejarawan mencari Kebenaran (dengan 'K') dan mengupayakan realisasi bentuk ideal riset sejarah. Pusat-pusat atau ideal-ideal semacam itu, menurut Scott, bermasalah lantaran mereka didirikan di atas pondasi eksklusi. Pandangan 'Kebenaran' atau 'Sejarah'mana pun yang tidak sesuai dengan pandangan kelompok dominan (dalam kasus riset sejarah: laki laki terpelajar, kelas menengah, kulit putih) dipinggirkan atau didesak ke luar (tak dianggap). Selain itu, meskipun sebenarnya sebuah pusat atau ideal mana pun 'bersandar pada – berisikan – material yang ditindas atau ditiadakan dan lantaran itu ia tak kokoh, tak mewakili', pendukung sebuah pusat atau ideal berusaha mengokohkannya lewat

penegasan bahwa ia adalah 'alamiah/natural' atau satu-satunya yang mungkin ('Introduction', dalam *Gender and Politics of History*, hal. 7). Scott bermaksud menyadarkan kita bahwa pandangan-pandangan yang berlaku tentang tema bahasan dan metode riset sejarah dibangun di atas dasar privilese (keistimewaan/pengistimewaan) dan eksklusi serta bahwa mereka terbuka buat perubahan. Cara pandang terhadap historiografi ini, oleh post-strukturalis Prancis Jacques Derrida diberi nama 'dekonstruksi',

> Mematahkan kemampuan sejarawan untuk menegaskan sebuah pengetahuan yang netral dan untuk menyuguhkan cerita tertentu apa pun seakan-akan ia komplit, universal, dan objektif. Sebaliknya, jika seseorang meyakini bahwa makna dibentuk lewat eksklusi, dia harus mengakui dan bertanggungjawab terhadap eksklusi yang terkandung dalam proyeknya. (*Ibid.*)

Bagaimanapun, ia juga menolak pandangan bahwa pertentangan dan perselisihan mengenai isi, pemakaian dan makna pengetahuan sejarah adalah tak sehat dan lantaran itu harus dihindari sebisa mungkin ('History in Crisis? The Others' Side of Story', *American Historical Review*, 1989, 94(3): 680-692).[4]

Tekad Scott untuk menggugat privilese laki-laki terpelajar, kelas menengah, dan kulit putih bisa ditemui di semua tulisan sejarahnya. Di awal karirnya, *The Making of the English Working Class* (1963) karya E. P. Thompsons memberinya model buat menulis 'sejarah yang relevan secara sosial' ('Woman in *The Making of the English Working Class*', dalam *Gender and the Politics of History*,

hal. 69). Lewat studinya terhadap tradisi radikalisme buruh di Inggris antara 1790 dan 1830, Thompson menggugat asumsi populer bahwa buruh bukan agen sejarah lantaran mereka tak mampu merumuskan dan melaksanakan ide-ide revolusioner. Sebagai contoh, bersama Eric Hobsbawm, Scott menjelentrehkan reputasi luar biasa para tukang sepatu abad XIX sebagai orang-orang radikal secara politik dalam tiga pengertian: sebagai agen aksi militan dalam gerakan-gerakan protes sosial, sebagai sekutu gerakan-gerakan Kiri politik; dan sebagai ideolog buat orang kebanyakan.[5] Seperti Thompson, Scott juga dipusingkan oleh pertanyaan bagaimana gerakan kelas buruh tercetus. Dalam studinya mengenai para buruh pabrik kaca Carmaux di Prancis barat-daya, misalnya, dia menjelaskan pada kita bahwa gerakan kelas buruh berkaitan tidak dengan – sebagaimana asumsi para pejabat publik dan juga sejarawan – ekonomi dan dislokasi (perpindahan) geografis, namun dengan kemapanan yang dihasilkan/dikuatkan lewat pemilikan tanah dan pengaitan kemakmuran seseorang dengan institusi atau lokasi tertentu (*The Glassworker of Carmaux*, 1974).[6] Bersama Louise Tilly dia juga telah menunjukkan bahwa industrialisasi tidak – sebagaimana asumsi banyak orang – menjamin transformasi kerja perempuan atau pembebasan dari penindasan (*Women, Work, and Family*, 1978).[7]

Meskipun Scott menimba banyak hal dari Thompson, dia akhirnya sadar bahwa *The Making of the English Working Class* mempunyai fungsi yang terbatas bagi mereka yang berusaha meneliti pengalaman kelompok lain yang ada di pinggir sejarah: perempuan. Sebagaimana dia lantas menyatakan, Karya Thompson terutama adalah

cerita tentang laki-laki, dan kelas dipahami sebagai identitas maskulin, bahkan ketika tidak semua aktornya adalah laki-laki:

> Penyusunan cerita dan kode penting yang membentuk narasi dijenis kelaminkan sedemikain rupa untuk menegaskan ketimbang menggugat representasi maskulin atas kelas. Meskipun mereka hadir, perempuan berposisi marginal dalam buku tersebut; mereka berperan untuk menyokong dan menegaskan keterikatan kuat kelas dengan politik para buruh laki-laki. ('Women in *The Making of the English Working Class*', dalam *Gender and Politics of History*, hal. 72)

Alhasil, ketika Thompson mengarahkan banyak perhatian pada pengalaman elite dan kelas menengah yang punya privilese ketimbang pada pengalaman kelas buruh, dominasi laki-laki terhadap perempuan tetap tidak dipersoalkan (lihat juga analisis kritis Scott terhadap *Language of Class*-nya Gareth Stedman Jones, 'Language and Working Class History', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 56-67). Namun sejarah perempuan pun, tegas Scott, membiarkan konstruksi laki-laki sebagai pusat dan perempuan sebagai periferi tetap utuh.

Dalam pandangan Scott, dua bentuk penting sejarah perempuan – sejarah sosial dan *'her-story'* (cerita perempuan tentang perempuan) sangat tidak memadai. Pada 1960-an dan 1970-an, sejarawan sosial berusaha menjauhkan perhatian dalam sejarah dari tingkah laku politisi dan negarawan elite dan mendekatkannya kepada pengalaman orang kebanyakan. Seiring dengan studi-studi tentang petani, buruh, dan minoritas ras dan etnik, studi-studi ten-

tang perempuan pun muncul. Namun, lantaran para sejarawan sosial terutama menulis dalam tradisi Marxis, mereka berasumsi bahwa perempuan tak ada bedanya dengan kelompok-kelompok lain: mengolah kapital, termodernkan atau tereksploitasi, bergelut demi kekuasaan, atau tersingkirkan dari kekuasaan. Maka soal-soal tentang kekhususan perempuan dan sentralnya relasi sosial antar jenis kelamin cenderung untuk dialihkan atau ditutupi oleh soal-soal tentang peran kekuatan-kekuatan ekonomi dalam membentuk perilaku ('Woman's History', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 22). Para sejarawan perempuan yang menulis tentang perempuan (*'her-storians'*), di pihak lain, yang mengkhususkan perhatian pada keagenan perempuan (*female agency*), cenderung untuk menyatukan penilaian terhadap pengalaman perempuan dan penilaian positif terhadap apa pun yang dilakukan oleh perempuan, dan untuk memisahkan perempuan sebagai sebuah topik sejarah yang spesial dan tersendiri. Sejarah sosial oleh karena itu mengembangkan integrasi total; *'her-story'*, 'pemencilan' atau 'disintegrasi total' (*ghettoisation*). Tak satu pun dari dua bentuk penting penulisan sejarah perempuan ini, tegas Scott, mendorong *seluruh* sejarawan untuk memerhatikan secara serius pengalaman perempuan dan relasi antar jenis kelamin. Tak pula menghasilkan sebuah bentuk baru sejarah – yang lebih dari sekedar sejarah baru tentang perempuan – lantaran keduanya tak berusaha meninjau kembali secara kritis premis-peremis dan standar-standar karya sejarah yang ada. Namun, konsep 'jender' memberi jalan keluar dari kebuntuan ini.[8]

Umumnya, relasi antarjenis kelamin telah dianggap 'alamiah', yakni, dibentuk dan ditentukan secara tegas oleh anatomi. Banyak sarjana oleh karena itu berpikir tiada manfaatnya menjelaskan bagaimana dan mengapa relasi antar jenis kelamin berujung pada dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan dan bagaimana kondisi ini bisa diubah. Namun, pada abad XX, para sarjana mulai berargumen bahwa koneksi antarbiologi dan relasi antarjenis kelamin bisa diotak-atik. Menimba dari bukti antropologis dan pengalaman kalangan transeksual dan orang-orang yang kelamin biologisnya bisa diperselisihkan, para penulis seperti Oakley dan Chodorow menunjukkan bahwa identitas seksual terutama adalah konstruksi sosial dan budaya. Perbedaan-perbedaan antarjenis kelamin ada di seluruh dunia, namun perbedaan-perbedaan itu bervariasi dari satu kebudayaan ke kebudayaan yang lain. Misalnya, 'feminimitas' ('keperempuanan') dicirikan dengan kesanggupan berdiri/mencukupi kebutuhan sendiri dalam satu kebudayaan dan ketergantungan dalam kebudayaan yang lain.[9] Untuk keluar dari determinisme biologis yang terkandung dalam konsep-konsep seperti 'seks' ('jenis kelamin') dan 'relasi antar seks' ('relasi antarjenis kelamin'), kalangan feminim mulai memakai 'jender' ('*gender*') untuk menunjuk pada pengaturan sosial terhadap relasi antar jenis kelamin. Jender juga lebih dipilih sebab sifat relasionalnya dianggap akan mendorong pengamatan kritis terhadap banyak lembaga politik, ekonomi, dan sosial. Yakni, lantaran laki-laki dan perempuan didefinisikan secara relasional, studi tentang bagaimana mereka menjalin relasi akan memicu kesadaran kritis terhadap subordinasi perempuan.

Menyambut perkembangan-perkembangan ini, Scott memandang bahwa studi sejarah terhadap relasi antarjenis kelamin sangat menjanjikan. Sungguh pun begitu, dalam esai 'Gender: a Useful Category of Historical Analysis' dia menegaskan bahwa tiga pendekatan penting terhadap jender tidak memadai. Teori patriarki dan psikoanalisis bersandar pada premis yang tidak cukup kuat bahwa ada sebuah perbedaan yang tetap antara laki-laki dan perempuan, dan feminisme Marxis mengkategorikan relasi-relasi jender ke dalam kekuatan-kekuatan ekonomi. Dalam pandangan Scott, relasi jender terbuka pada perubahan sejarah ('Gender: a Useful Category of Historical Analysis', dalam *Gender and the Politic of History*, hal. 33-41). Selain itu, menimba dari gagasan Michel Foucault, dia menegaskan bahwa jender merupakan 'medan penting di mana atau dengannya kekuasaan diartikulasikan', sebab metafora-metafora jender dipakai untuk menciptakan dan mengesahkan banyak macam relasi sosial tak setara yang tak punya hubungan logis dengan perbedaan jenis kelamin. Dia menulis:

> Konsep-konsep tentang jender membentuk persepsi dan pengaturan kongkret dan simbolis seluruh kehidupan sosial. Sejauh konsep-konsep ini menentukan distribusi kekuasaan (kontrol dan akses yang berbeda-beda terhadap sumber daya material dan simbolis), jender menjadi terlibat dalam konsepsi dan konstruksi kekuasaan itu sendiri. (*ibid.*, hal. 45)

Maksud Scott adalah bahwa konsepsi yang dimiliki masyarakat tentang jender memberi bentuk pada sekumpulan struktur kelembagaan seperti keluarga, pasar kerja, kelas, spiritualitas, pemerintahan, dan penelitian sejarah

(*ibid.*, hal. 44-45). Memang, konstruksi laki-laki sebagai pusat dan perempuan sebagai periferi terlihat di mana-mana. Sebab sentralitas jender dalam pengaturan sosial ini, semua sejarawan, menurut Scott, mestinya mengkritisi relasi-relasi jender dalam sejarah dan dalam metode-metode penelitian sejarah. Jika mereka melakukan hal itu, tegas Scott, terbuka kemungkinan untuk mengungkap ketaksetaraan-ketaksetaraan dan untuk menunjukkan bahwa ketaksetaraan-ketaksetaraan tersebut bisa digugat. ('Introduction', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 3, 6, 11).

Dalam bagian 2 dan 3 *Gender and the Politics of History* dan dalam *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Scott menyatakan bahwa untuk merespons berkembangnya kapitalisme industri, para buruh laki-laki membentuk secara spesifik bentuk agitasi dan komunitas laki-laki untuk melindungi status sosial dan politik mereka. Ketika melakukan itu, mereka (secara sadar dan kadang secara tak sadar) menekan perempuan ke margin kerja dan masyarakat (*Gender and the Politics of History*, hal. 53-90). Selain itu, dia menegaskan bahwa konsep-konsep tentang jender yang diadopsi laki-laki juga ditemukan dalam tulisan-tulisan para teoretikus sosial dan dalam pemerintahan. Dalam *Only Paradoxes to Offer*, misalnya, Scott menjelaskan bagaimana kalangan feminis Prancis Olympe de Gouges, Jeanne Deroin, Hubertine Auclert, Madeline Pelletier, dan Louise Weiss merespons warisan kontradiktif Revolusi Prancis: individu abstrak universal yang punya hak-hak sebagai unit (bagian terkecil dari) kedaulatan nasional, yang mewujud dalam sosok laki-laki. Gagasan tentang individu yang abstrak memungkinkan perempuan menun-

tut hak-hak politik sebagai warga negara aktif, namun perwujudannya dalam sosok laki-laki mengindikasikan bahwa wujud hak-hak tersebut, atau paling tidak bagaimana dan ke mana hak-hak tersebut didistribusikan, ditentukan oleh karakteristik fisik tubuh laki-laki. Paradoks ini, tegas Scott, membuat para feminis menuntut kalau tidak kesetaraan (persamaan), ya perbedaan. Di tempat lain, Scott menentang pandangan bahwa kesetaraan dan perbedaan adalah dua hal yang bertentangan, dan menyatakan bahwa kesetaraan mencakup persamaan dan perbedaan. Dalam pandangannya, maka, terbuka kemungkinan untuk menjadi berbeda sekaligus setara (lihat 'The Sears Case', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 167-177; lihat juga '"L'ouvrière! Mot impie, sordide...': Women Workers in the Discourse of French Political Economy, 1840-1860', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 139-163). Scott juga menyatakan bahwa sejarawan di Amerika Serikat bekerja di bawah sindrom 'representasi sejarah lewat sosok prototipe tunggal: orang Barat kulit putih' ('American Women Historians: 1884-1984', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 178-198). Maka, disiplin sejarah juga memberi perempuan sebuah warisan paradoksal.

Kritik Scott terhadap sejarah perempuan – dan sejarah secara umum – tajam dan pandangannya tentang sejarah jender orisinil dan menjanjikan. Namun, reaksi terhadap tulisan-tulisannya bermacam-macam. Misalnya, meskipun *Gender and the Politics of History* menarik perhatian sejumlah ulasan dan mendapat Joan Kelly Memorial Prize dari Asosiasi Sejarah Amerika, ia juga memicu tanggapan bahwa perhatian dia terhadap bahasa jender

dalam masyarakat telah mengabaikan pengalaman orang kebanyakan, bahwa dia telah tak *fair* menyepelekan sejarah sosial, dan bahwa dia telah 'menerima dekonstruksionisme sastrawi dan Derridian dengan sangat tidak kritis'.[10] Meskipun jumlahnya tak seberapa, kritik-kritik ini bukan tak berdasar. Keinginan kuatnya untuk mengadopsi perbendaharaan kata kalangan post-strukturalis seperti Derrida dan Foucault tidak berarti bahwa dia selalu mempersoalkan asumsi-asumsi mereka. Misalnya, benarkah bahwa 'tidak ada realitas sosial di luar atau mendahului bahasa'? ('Language and Working Class History', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 56). Mungkinkah membedakan antara objek sastra dan studi sejarah? Apakah pusat dan ideal senantiasa tak stabil dan tak komplit? Apakah teori kekuasaan yang Scoot ambil adalah konstruksi berdasarkan jenis kelamin? Dan apakah sejarah radikal membutuhkan epistemologi radikal?[11] []

Catatan

[1] Pada saat penulisan, edisi revisi *Gender and the Politics of History* belum terbit. Nomor-nomor halaman oleh karena itu mengacu pada edisi 1988.

[2] Tentang pengangkatan Scott menjadi profesor di Institute for Advanced Study, lihat K. Hinds, 'Joan Wallach Scott: Breaking New Ground', *Change*, 1985, 17(4): 48-53.

[3] J. W. Scott, 'Academic Freedom as an Ethical Practice', dalam L. Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996, hal. 163-180; lihat pula E. Abelson, D. Abraham, dan M. Murphy, 'Interview with Joan Scott', *Radical History Review*, 1989, 45: 41-59.

[4] Lihat pula 'Forum: Raymond Martin, Joan W. Scott, and Chusing Strout on *Telling the Truth about History*', *History and Theory*, 1995, 34(4): 329-334; 'The Rethoric of Crisis in Higher Education',

dalam M. Bérubé dan C. Nelson (ed.) *Higher Education under Fire: Politics, Economics, and the Crisis of the Humanities*, New York: Routledge, 1995, hal. 293-304; dan 'Border Patrol: a Crisis in History? On Gérard Noiriel's *Sur la crise de l'histoire*', *French Historical studies*, 1998, 21(3): 383-197.

[5] E. Hobsbawm dan J. W. Scott, 'Political Shoemakers', *Past and Present*, 1980, 89:86-114.

[6] Lihat juga J. W. Scott, 'The Glassworkers of Carmaux', dalam S. Thernstrom dan R. Sennett (ed.) *Nineteenth Century Cities: Essays in the New Urban History*, Yale Studies of the City 1, New Haven, CT: Yale University Press, 1969, hal. 3-48.

[7] Lihat pula 'Women's Work and the Family in Nineteenth Century Europe' (bersama L. Tilly), dalam *Comparative Studies in Society and History*, 1975, 17(1): 36-64; L. Tilly, J. W. Scott, dan M. Cohen, 'Women's Work and European Fertility Patterns', *Journal of Interdisciplinary History*, 1976, 6(3): 447-476; dan J. W. Scott, 'The Mechanization of Women's Work', *Scientific American*, September 1982: 167-187.

[8] Scott juga menyatakan bahwa debat 'kesetaraan *versus* perbedaan' feminis adalah kebuntuan lain yang melanggengkan previlese. Lihat 'The Sears Case', dalam *Gender and the Politics of History*, hal. 167-177.

[9] A. Oakley, *Sex, Gender, and Society*, New York: Harper Colophon Books, 1972; dan N. Chodorov, 'Being and Doing: a Cross-cultural Examination of the Socialization of Males and Females', dalam V. Gornick dan B. Moran (ed.) *Women in Sexist Society*, New York: Basic Books, 1971, hal. 259-291.

[10] Tentang ulasan-ulasan terhadap *Gender and the Politics of History*, lihat M. J. Boxer, *Journal of Social History*, 1989, 22(4); 788-790; C. Koonz, *Women's Review of Books*, 1989, 6(1): 19-20; W. H. Sewell, *History and Theory*, 1990, 29(1): 71-82; L. Tilly, 'Gender, Women's History, and Social History', *Pasato et Presente*, 1989, 20-21: 14-25; dan E. Weber, *New Republic*, 1988, 199(3848): 43-46.

[11] Lihat, misalnya, N. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, New York: Longman, 1983.

Karya penting Scott

The Glassworkers of Carmaux: French Craftsmen and Political Action in Nineteenth Century City, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

(bersama L. Tilly), *Women, Work , and Family*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1978.

(bersama E. Hobsbawm), 'Political Shoemakers', *Past and Present*, 1980, 89: 86-114.

Gender and the Politics of History, New York: Columbia University Press, 1988, edisi revisi 1999.

'History in Crisis? The Others' Side of Story', *American Historical Review*, 1989, 94(3): 680-692.

'Women's History', dalam P. Burke (ed.) *New Perspectives on Historical Writing*, London: Polity, 1991, hal. 43-66.

Forum: Raymond Martin, Joan W. Scott, and Chusing Strout on *Telling the Truth about History'*, *History and Theory*, 1995, 34(4): 329-334.

'After History?', *Common Knowledge*, 1996, 5(3): 9-26.

(ed.) *Feminism and History*, Oxford Reading in Feminism, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Only Paradoxes to Offer: French Feminist and the Rights of Man, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

'Border Patrol: a Crisis in History? On Gérard Noiriel's *Sur la crise de l'histoire'*, *French Historical studies*, 1998, 21(3): 383-197.

Lihat pula

Davis, Derrida (CT), Foucault, Hobsbawm, Rowbotham, Thompson.

Sumber lanjutan

Abelson, E., Abraham, D., dan Murphy, M., 'Interview with Joan Scott', *Radical History Review*, 1989, 45: 41-59.

Downs, L. L., 'If "Woman" is Just an Empty Category, then Why am I Afraid to Walk Alone at Night' dan 'Reply to Joan Scott', dalam *Comparative Studies in Society and History*, 1993, 35(2): 392-405.

Fontana, B., 'Review: *Only Paradoxes to Offer*', *Times Literary Supplement*, 28 Februari 1997, 4900: 31.

Goodman, D., 'More than Paradoxes to Offer: Feminist History as Critical Practice', *History and Theory*, 1997, 36(3): 392-405.

Kens, C., 'Victorian Social History: Post-Thompson, Post-Foucault, Postmodern', *Victorian Studies*, 1996, 40(1): 97-133.

Koonz, C., 'Review: *Gender and the Politics of History*', *Women's Review of Books*, 1989, 6(1): 19-20.

Scott, J. W., Palmer, B. D., Stansell, C., dan Rabinbach, A., 'Class, Sex, and Language in Nineteenth-century Britain', *International Labor and Working Class History*, 1987, 31: 1-36.

Sewell, W. H., 'Review: *Gender and the Politics of History*', *History and Theory*, 1990, 29(1): 71-82.

Tilly, L., 'Gender, Women's History, and Social History', *Pasato et Presente*, 1989, 20-1: 14-25.

Varikas, E., 'Gender, Experience, and Subjectivity: the Tilly-Scott Disagreement', *New Left Review*, 1995, 211: 89-101.

Zissner, J. P., *History and Feminism: a Glass Half Full*, New York: Twayne, 1993.

Oswald Spengler

(1880-1936)

Sejak penerbitan *Der Untergang des Abendlandes*-nya Spengler (terj. *The Decline of the West*) pada 1918 itu, para sejarawan bingung apa yang seharusnya mereka lakukan terkait dengan karya tersebut. Meskipun mereka hampir secara keseluruhan mencelanya sebagai terlalu spekulatif, penuh kesalahan, dan bahkan tak masuk akal, orang-orang di seluruh dunia bersikeras menolak mengindahkan penilaian mereka. Bagi mereka, tampaknya, kisah Spengler tentang merosotnya peradaban Barat memberi pengukuhan terhadap keyakinan mereka akan 'kegelapan masa ini'.[1]

Oswald Spengler lahir di Blankenburg, Jerman Utara pada 29 Mei 1880. Dia mempelajari sastra/sejarah Yunani kuno, matematika, dan sains di di universitas-universitas

di Munich, Berlin, dan Halle, serta memperoleh gelar doktor dan sertifikat mengajar pada 1904 untuk dua disertasi – satu tentang filsuf pra-Sokrates Heraclitus dan satunya lagi tentang tinjauan terhadap 'tingkat lebih tinggi dunia binatang' (*Heraklit eine Studie* dan *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitschen Philosophie*). Dia sempat mengajar di Saarbrücken dan Düsseldorf sebelum mengajar di sebuah Gimnasium di Hamburg (1908). Sebab Gimnasium tersebut baru berdiri dan hanya memiliki sedikit staf pengajar, Spengler mengajar bahasa Jerman, sejarah, matematika, dan sains. Ketika ibunya meninggal pada 1910 ia mewariskan padanya uang yang cukup buat menghidupi dirinya. Dia mengajar sampai tahun berikutnya dan lantas memutuskan untuk latihan menulis. Ketidakcocokan cuaca di Hamburg yang memperburuk sakit kepala hebat yang membuatnya menderita telah membuatnya hengkang menuju Munich. Di Munich dia mencoba-coba menulis puisi, drama, dan cerita pendek, namun kejadian-kejadian yang berkecamuk di Eropa menariknya ke politik dan sejarah. Dia lantas menulis:

> Pada waktu itu Perang Dunia tampak kepada saya sebagai manifestasi kasat mata yang dekat dan sekaligus tak terelakkan dari krisis sejarah, dan kewajiban saya adalah memahaminya lewat penelitian terhadap spirit abad-abad - bukan tahun-tahun – yang mendahuluinya. (*The Decline of the West*, vol. 1, hal. 46)

Spengler mulai dengan menulis sebuah buku yang diberinya judul 'Konservatif dan Liberal', namun cakupan buku tersebut meluas saat penelitiannya berkembang.

Menjelang pecahnya perang penyusunan buku yang lantas diberi judul *Der Untergang des Abendlandes* tersebut telah mencapai bentuk finalnya. Dalam buku tersebut, Spengler menawarkan sebuah studi perbandingan mengenai kelahiran, pertumbuhan, kemunduran, dan kepunahan delapan kebudayaan: Babilonia, India, Cina, Mesir, Maya-Aztec (Meksiko), Klasik (Yunani-Romawi), Magi (Arab, Syiria, Yahudi, Byzantium, dan Islam), dan yang dinamai secara buruk 'Faust' (Eropa Barat).

Seiring pecahnya Perang Dunia I, aliran harta pusaka ibunya dari luar negeri dihentikan. Spengler dua kali ditolak masuk Angkatan Darat dengan alasan kesehatan dan ditinggalkan dalam keadaan miskin. Sungguhpun demikian, dia berusaha menyelesaikan jilid pertama *The Decline of the West* sampai perang berakhir. Dia kesulitan menemukan penerbit, namun akhirnya karya tersebut diterima oleh sebuah firma di Vienna. Namun, menjelang penerbitan jilid kedua, tak kurang dari 100.000 eksemplar ludes terjual. Didorong oleh sukses publik buku tersebut, dia memutuskan untuk aktif dalam politik. Dia memiliki sedikit keyakinan terhadap Republik Weimar. Demokrasi, menurutnya, akan segera mengantarkan kita ke era kediktatoran dan Kaisarisme. Dia oleh karena itu merasa berkewajiban untuk mencari dan mendukung seseorang yang dapat membebaskan Jerman dari kesengsaraannya. Gagasan semacam itu membuat Spengler dilirik oleh Partai Nazi yang baru berdiri, dan dia berkali-kali dibujuk oleh Georg Strasser agar mau menjadi propagandis. Namun, Spengler menolak tawaran tersebut, sebab dia merasa tak nyaman dengan rasisme dan anti-semitisme fanatik Hitler dan pengikutnya

(*Politische Schriften*, hal. x).[2] Dalam pandangannya, Jerman membutuhkan seorang diktator yang kuat namun bijak (lihat *Preussentum und Sozialismus*, 1919). Dia beranggapan bahwa Jenderal von Seeckt, pemimpin angkatan darat kecil yang disyahkan berdasarkan ketentuan Traktat Versailles, adalah satu-satunya orang yang pantas menjalankan peran tersebut, namun von Seeckt bertindak tidak seperti yang diharapkannya.

Seiring dengan penstabilan ekonomi Jerman pada 1925 dan era kemakmuran setelahnya, popularitas Spengler menurun. Seungguhpun demikian, penjualan *The Decline of the West* memberinya uang berlimpah, dan dia menggunakannya untuk memberi kuliah di seantero Jerman dan di Italia, Spanyol, Lituania, Latvia, dan Finlandia. Dia balik ke sejarah dan menulis *Früzheit der Weltgeschichte* (1925) dan *Der Mensch und die Technik* (1931, terj. *Man and Technics*). Dalam karya ini memakai simbol lava, kristal, dan amuba untuk menggambarkan karakter budaya-budaya prasejarah yang saling berurutan (100.000-20.000 SM, 20.000-8000 SM, dan 8000-3000 SM). Pada masa pertama dari tiga masa ini, manusia tumpah ke dunia seperti lava dari sebuah gunung berapi. Pada 'masa kristal' mereka mulai melihat hingga mereka berbeda dari binatang yang lain. Pada 'masa amuba' manusia menjadi sadar akan diri mereka sebagai individu-individu, dan suku dan bahasa yang berbeda-beda muncul. Mereka, sebagaimana amuba, bebas bergerak dan ekspansif. Dari tiga masa ini muncul tiga budaya: Atlantis (berpusat di Spanyol, Maroko, dan Sahara utara), Kasch (berpusat di Teluk Persia, Oman, Balukistan, dan Haiderabad), dan Turan (terbentang dari

Skandinavia sampai Korea).[3] Lumayan aneh, idenya tentang manusia yang serupa lava dan amuba tidak pernah dilansir oleh para sejarawan sebelumnya. Dalam *Man and Technics*, menyatakan bahwa hadiah teknik industri Barat buat negeri-negeri yang kurang berkembang (sebagian besar negeri di luar Eropa Barat) akan mendorong orang-orang itu untuk merancang revolusi dunia.

Sebentar sebelum meninggalnya Spengler kembali ke politik. Dalam *Die Jahre der Entscheidung* (*The Hour of Decision*, 1933), misalnya, dia meramalkan datangnya perang yang akan membahayakan Jerman. Buku ini telah beredar luas sebelum kalangan Nazi menyadari bahwa ia mengandung penolakan tersembunyi terhadap Hitler dan para pengikutnya. Peredaran lebih lanjut buku tersebut dilarang dan Koran-koran diharamkan mencantumkan nama Spengler. Dia meninggal pada 8 Mei 1936.

Para sejarawan, tegas Spengler dalam pengantarnya buat *The Decline of the West*, umumnya memandang sejarah 'sebagai sejenis cacing-pita yang memanjangkan tubuhnya dari waktu ke waktu' (vol. 1, hal. 21). Menurut mereka, sejarah adalah linier (bergerak maju) dan berpuncak pada peradaban Barat modern. Eropa oleh kerena itu adalah pusat sejarah, dan seluruh kebudayaan lain diharuskan mengikuti garis edarnya. Pandangan semacam ini, tegas Spengler, adalah tak masuk akal dan egosentris. Dia menulis:

> Saya melihat, pada lamunan kosong mengenai *satu* sejarah linier yang hanya bisa dipelihara jika seseorang menutup matanya pada pluralitas fakta-fakta tak berhingga, drama *sejumlah* kebudayaan besar, yang masing-masing tumbuh dengan kekuatan primitif dari tanah sebuah tumpah darah

> tempat ia terus kuat terikat sepanjang keseluruhan siklus-hidupnya; masing-masing menunjukkan asalnya, dan kemanusiaannya dalam warnanya sendiri; masing-masing memiliki gagasannya sendiri, hasratnya sendiri, kehidupannya sendiri, kehendak dan perasaan, kematiannya sendiri.
>
> ... Saya melihat sejarah-dunia sebagai gambar formasi dan transformasi tak berkesudahan, gambar mekar-susut mengagumkan dari bentuk-bentuk organis. (*Ibid.*)

Sejarah tidak memiliki pusat: ia merupakan kisah kebudayaan-kebudayaan yang tak berhingga jumlahnya yang 'masing-masing berkembang dengan sangat liar serupa kembang pekarangan' (*ibid.*). 'Berkembang' adalah kata yang cocok, sebab Spengler, sebagaimana Herder, berpandangan bahwa kebudayaan tumbuh dengan cara-cara yang sejalan dengan siklus-hidup hewan dan tumbuhan. Dia juga menggambarkan perkembangan tersebut lewat istilah suksesi empat musim. Kebudayaan mengalami musim semi ketika kehidupan bersifat pedesaan, pertanian, dan feodal; mengalami musim panas saat kota-kota tumbuh, tatakrama aristokrasi berkembang, dan para seniman terkenal menggantikan para pendahulu mereka yang tak terkenal; mengalami musim gugur ketika kota dan perdagangan meluas, monarki-monarki tersentralisir, dan agama dan tradisi terancam; dan mengalami musim dingin ketika skeptisisme, materialisme, imperialisme, konflik berkelanjutan, dan 'megalopolis' (wilayah berpenduduk padat yang berpusat pada satu kota besar atau beberapa kota besar) muncul. Misalnya, kebudayaan Klasik dan Faust mengalami 'musim semi' pada masa Homerus dan selanjutanya pada Abad Tengah; mengalami 'musim

panas' ketika munculnya negara-kota Yunani dan Renaisans (Pencerahan); mengalami 'musim rontok' pada masa Perang Peloponnesia dan pada abad XVIII; dan mengalami 'musim dingin' pada masa kaum Sofis dan Plato dan Sokrates serta pada abad XIX. Sejarawan, tegas Spengler, harus berniat menghasilkan sebuah 'morfologi' kebudayaan yang komparatif 'fisiognomis': sebuah catatan tentang kebudayaan sebagai organisme yang tumbuh, berkembang, uzur, dan punah.

Metode studi semacan itu, tegas Spengler, akan memungkinkan sejarawan membuat prediksi tentang masa depan kebudayaan-kebudayaan tertentu. Memang, Spengler meniatkan karyanya sebagai usaha serius pertama untuk memprediksi 'durasi, ritme, makna, dan hasil sejarah Barat kita yang *belum selesai*' (*ibid.*, vol. 1, hal. 112). Dia bahkan menegaskan bahwa kebudayaan memiliki siklus hidup sekitar 1000 tahunan dan menggambarkan dengan cukup jelas dan tegas 'kehidupan' empat kebudayaan (Faust, Klasik, Cina, dan Mesir) dalam tiga tabel yang terlampir dalam jilid 1. Namun, di tempat lain, dia menegaskan bahwa masa-hidup aktual kebudayaan barangkali sangat bervariasi. Beberapa kebudayaan mungkin tetap bertahan dalam kecamuk lebih dari 1000 tahun, sebagaimana yang menurut dia ditunjukkan oleh kebudayaan Cina dan India. Sebuah kebudayaan barangkali juga bisa punah setelah menempuh masa yang relatif pendek lantaran serangan pihak luar, sebagaimana yang terjadi pada kebudayaan Maya-Aztec, atau lantaran 'pseudomorfosis'. Pseudomorfosis menunjuk pada kasus-kasus di mana sebuah kebudayaan asing yang lebih tua mendominasi sebuah kebudayaan muda sampai

pada taraf tertentu hingga perkembangan normal yang terakhir macet (*ibid.*, vol. 1, hal. 183). Spengler menyatakan bahwa pseudomorfosis terjadi di Rusia, lantaran dia meyakini bahwa impor Marxisme telah menghentikan pertumbuhannya. Dia juga tidak mau gegabah mengatakan bahwa 'nasib' kebudayaan sangat tergantung 'pada karakter dan kapasitas para pemain secara individual' (ibid., vol. 1, hal. 38, 145; vol. 2, hal. 446). Pernyataan-pernyataan Spengler yang bervariasi menyulitkan untuk menentukan ke mana dia bermazhab terkait dengan isu determinisme.

Spengler juga meyakini bahwa kebudayaan dibentuk oleh gagasan-gagasan penting atau 'simbol-simbol penting' yang khas. Simbol-simbol yang membentuk masing-masing kebudayaan sangat berbeda satu sama lain sehingga pemahaman lintas budaya hanya dimiliki oleh sedikit orang (*ibid.*, vol. 1, hal. 4, 174). Spengler adalah satu dari sedikit orang itu. Bagi orang-orang Magi (para imam zaman Parsi Kuno) (0-1000 M), misalnya, dunia adalah serupa goa besar tempat cahaya bertarung dengan kegelapan. Pandangan dunia seperti ini, tegas Spengler, tampak dalam 'magi' (daya tarik kekuatan supranatural) Aljabar, pandangan Ptolemus terhadap alam semesta, dan arsitektur basilika (bangunan berbentuk persegi panjang dengan deretan pilar yang menjadi cikal bakal gereja) dan masjid. Kebudayaan Eropa Barat (900 M-) adalah kebudayaan 'Faust' lantaran hasrat (ambisi) dan cita-cita tiada batas orang-orangnya. Menara-menara katedralnya menjulang ke langit, lukisan-lukisannya menawarkan kedalaman perspektif yang sebelumnya tak terpikirkan, kapal-kapalnya menjelajahi

dan menaklukkan samudera, dan senjata-senjatanya membuat destruksi sampai taraf yang tak terkirakan hingga sekarang.

Ketika membaca *The Decline of the West*, Anda mau tak mau akan bertanya-tanya mengapa buku tersebut demikian populer. Jawabannya adalah terkait dengan soal waktu (*timing*). *The Decline of the West* menyuarakan kecurigaan dan kekhawatiran publik bahwa kolapsnya Jerman antara 1918 dan 1923 adalah gejala malaise (keadaan lesu dan kurang sehat yang mendahului keadaan sakit yang lebih gawat) yang lebih luas. Pada abad XX orang-orang tak percaya lagi pada gagasan tentang kemajuan sejarah (*historical progress*). Bahkan, mereka melihat banyaknya konflik pada masa mereka sebagai bukti kemunduran/kemerosotan. Spengler mempertegas pandangan mereka terhadap dunia saat itu.

Sangat sedikit sarjana Jerman mengemukakan pujian mereka terhadap *The Decline of the West*. Bahkan mereka yang menyatakan dukungan buat Spengler memujinya dengan sejumlah kualifikasi. Manfred Schroeter, misalnya, kagum dengan 'semangat tempur' Spengler namun menganggap pernyataan-pernyataannya kasar dan keras, dan meskipun Eduard Meyer menganggap bahwa penilaian Spengler terhadap masa kini sebagai masa kemunduran belum seberapa, dia menampik pandangan bahwa seluruh gerak kebudayaan adalah ekspresi dari sebuah simbol penting dan bahwa interaksi kebudayaan nyaris tak mungkin.[4] Di luar Jerman, buku tersebut jarang diterima dengan baik. Benedetto Croce menganggap *Decline* sebagai pengulangan semata dari apa yang telah dikatakan oleh Vico dalam

The New Science dua abad sebelumnya, André Fauconnet menganggap Spengler sebagai seorang chauvinist Jerman. R. G. Colingwood mempertanyakan tulisannya tentang 'simbol-simbol penting' dan pemahamannya terhadap sejarah kuno, dan J. T. Shotwell menolak pendapat bahwa demokrasi akan membawa kemerosotan lebih lanjut. Rentetan kritik lain muncul. Para sejarawan menyatakan bahwa dia menyeleksi dan bahkan membuat detail sejarah yang mencocoki skemanya, bahwa dia gagal mendukung klaim bahwa masing-masing kebudayaan secara mendasar berbeda satu sama lain, dan bahwa sukar buat dipahami mengargumentasikan bahwa pemahaman lintas kebudayaan terbuka buat sedikit orang dalam sebuah buku yang ditulis buat khalayak luas.[5]

Namun, publik tidak mau tahu dengan penilaian-penilaian semacam itu. *Decline* diterjemahkan ke dalam sejumlah bahasa dan, meskipun penjualannya semakin berkurang pada 1920-an, sejumlah karya lain yang melambungkan kembali minat publik terhadapnya bermunculan. Pada 1940-an karya para sejarawan siklis (pengamat siklus sejarah) baru seperti Arnold Toynbee, Pitrim A. Sorokin, dan Alfred L. Kroeber mengundang komparasi.[6] Meskipun para sejarawan 'Spenglerian baru' ini sebenarnya adalah 'anti-Spenglerian', mereka mengakui bahwa Spengler telah merombak model sejarah yang umum dipakai dan membuka sebuah diskursus tentang 'kehidupan' kebudayaan-kebudayaan dunia. Ide-ide Spengler juga diadopsi dan diadaptasi oleh para penyair seperti T. S. Elliot, Ezra Pound, Yeats, dan W. H. Auden, para novelis seperti F. Scott Fitzgerald, dan para filsuf seperti Ludwig Wittgenstein.[7] Pada 1960-

an dan 1970-an, ketakutan terhadap overpopulasi dan ekspansi cepat komunisme ke Asia membuat banyak orang melihat kembali pada Spengler. Dalam *Twilight of the Evening Lands*, misalnya, James Fennelly melihat banyak bukti untuk mengatakan bahwa Barat tengah merosot. Demikian pula halnya, karya-karya pesimistik serupa bisa dijumpai dari 1980-an dan 1990-an.[8] Pada 1990-an ide-ide Spengler juga mulai tampak di sejumlah situs web kalangan neo-fasis dan rasis.[9] Yang ironis, ide-ide Spengler digunakan untuk mendukung Nazisme. Popularitas berkelanjutan *The Decline of the West* tidak lantaran apa yang Spengler katakan tentang masa lalu, namun lantaran apa yang Spengler katakan tentang masa kini. Sebagaimana Hughes menyimpulkan:

> Ia mengungkapkan secara lebih komprehensif ketimbang buku tunggal mana pun tentang malaise modern yang begitu banyak dirasakan orang namun begitu sedikit dari mereka yang bisa mengungkapkannya. Ia telah menjadi ikhtisar klasik pesimisme Barat abad XX terkait dengan masa depan sejarahnya yang kini familier.[10][]

Catatan

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, diedit oleh R. Rhes, terj. R. Hargreaves dan R. White, New York: Barnes & Noble, pengantar.

[2] Dikutip dalam H. S. Hughes, *Oswald Spengler, a Critical Estimate*, New York: Scribner, 1952, hal. 127.

[3] J. Farrenkopf, 'The Transformation of Spengler's Philosophy of World History', *Journal of the History of Ideas*, 1991, 52(3): 463-485.

[4] M. Schroeter, *Der Streit um Spengler: Kritik seiner Kritiker*, Munich: C. H. Beck, 1922; idem, *Die Metaphysik des Untergangs*,

Munich: Leibniz-Verlag, 1949; idem, *Spengler-Studien*, Munich: C. H. Beck, 1965; E. Meyer, *Spengler Untergang de Abendlandes*, Berlin: 1925. Untuk deskripsi tentang hal ini, lihat Hughes, *Oswald Spengler*, hal. 93.

[5] Lihat, misalnya, H. Barth. *Truth and Ideology*, Berkeley, CA: University of California Press, 1976; D. A. Messer, *Oswald Spengler als Philosoph*, Stuttgart: Drud von Streder, 1927; E. Heller, *The Disinherited Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, hal. 179-196; M. Braum, 'Bury, Spengler and the New Spenglerians', *History Today*, 1952, 7(8): 525-529; dan W. Lewis, *Time and Western Man*, edisi revisi, diedit oleh P. Edwards, Santa Rosa, CA: Black Sparrow Press, 1993.

[6] A. Toynbee, *A Study of History*, 12 volume, London: Oxford University Press, 1935-1961; P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York: American Book Company, 1937-1941; dan L. A. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley, CA: University of California Press, 1944.

[7] Tentang pengaruh Spengler terhadap puisi abad XX, lihat N. Frye, 'The Decline of the West by Spengler', *Daedalus*, 1972, 103(1): 1-13. Tentang Fitzgerald dan Spengler, lihat J. S. Whitley, 'A Touch of Disaster: Fitzgerald, Spengler, and the Decline of the West', dalam A. R. Lee (ed.) *Scott Fitzgerald: the Promises of Life*, London: St Martin Press, 1990, hal. 157-180; dan J. Kirkby, 'Spengler and Apocalyptic Typology in F. Scott Fitzgerald's *Tender is the Night*', *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, 1979, 12(3): 246-261. Dan tentang Spengler dan Wittgenstein, lihat J. Bouverese, '"The Darkness of this Time": Wittgenstein and Modern World', dalam G. A. Phillips (ed.) *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, hal. 11-39; dan W. M. DeAngelis, 'Wittgenstein and Spengler', Dialogue [Canada], 1994, 33(1): 11-61.

[8] Lihat J. F. Fennelly, *Twilight of the Evening Lands: Oswald Spengler a Half Century Later*, New York: Brookdale Press, 1972; T. Sunic, 'History and Decadence: Spengler's Cultural Pessimism Today', *Clio*, 1989, 19(1): 51-61; dan K. P. Fischer, *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*, New York: Peter Lang, 1989.

[9] Tentang Spengler dan *web*, lihat, misalnya, artikel R. Eatwell dalam *Manchester Guardian Weekly*, 24 September 1995. Lihat juga R. C. Thurlow, 'Destiny and Doom: Spengler, Hitler, and "British" Fascism', *Patterns of Prejudice*, 1981, 15(4): 17-33.

[10] Hughes, *Oswald Spengler*, hal. 165.

Karya penting Spengler

Heraklit eine Studie, Halle: Kaemmerer, 1904

Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitschen Philosophie, Halle: Kaemmerer, 1904.

The Decline of the West, terj. C. F. Atkinson, 2 volume, New York: Alfred A. Knopf, 1926-1928.

Preussentum und Sozialismus, Munich: C. H. Beck, 1926.

Man and Technics; a Contribution to a Philosophy of Life, terj. C. F. Atkinson, New York: Alfred A. Knopf, 1932.

Politische Schriften, Munich: C. H. Beck, 1933.

The Hour of Decision, terj. C. F. Atkinson, New York: Alfred A. Knopf, 1934.

Lihat pula

Ibn Khaldun. Polybius, Toynbee, Wittgenstein (MP).

Sumber lanjutan

Collingwood, R. G., 'Oswald Spengler and Theory of Historical Cycle', *Antiquity*, 1927, 1: 311-325, 435-446.

Costello, P., *World Historians and their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.

Farrenkopf, J., 'Hegel, Spengler, and the Enigma of world History: Progress or Decline?', *Clio*, 1990, 19(4): 331-344.

_____ , 'The Transformation of Spengler's Philosophy of Word History', *Journal of the History of Ideas*, 1991, 52(3): 463-485.

Fennelly, J. F., *Twilight of the Evening Lands: Oswald Spengler a Half Century Later*, New York: Brookdale Press, 1972.

Fischer, K. P., *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*, New York: Peter Lang, 1989.

Frye, N., 'The Decline of the West by Spengler', *Daedalus*, 1972, 103(1): 1-13.

Hughes, H. S., *Oswald Spengler, a Critical Estimate*, New York: Scribner, 1952.

McNeill, W. H., 'The Changing Shape of World History', *History and Theory*, 1995, 34(2): 8-26.

Sunic, T., 'History and Decadence: Spengler's Cultural Pessimism Today', *Clio*, 1989, 19(1): 51-62.

Toynbee, A., *A Study of History*, 12 volume, London: Oxford University Press, 1934-1961.

Ssu-ma Chi'en

(± 145-± 90 Sm)

Hampir semua yang kita tahu tentang kehidupan 'sejarawan besar Cina, Ssu-ma Chi'en (juga ditulis Sima Qian dan Se-ma Ts'ien), berasal dari dua sumber: 'Penutup' *Shih chi*-nya (juga ditulis *Shi ji*, terj. *Records of the Grand Historian*) dan sebuah surat yang dia tulis untuk Jen Shao-ch'ing.[1] Ssu-ma Chi'en adalah putera Ssu-ma T'an, sejarawan dan ahli nujum besar di istana Kaisar Wu dari 140-110 SM.[2] Tugasnya adalah memilih hari baik buat pelaksanaan urusan penting, bepergian bersama raja pada waktu pengorbanan penting, dan mencatat kejadian harian. Pada umur sepuluh tahun, Ssu-ma Chi'en bisa 'membaca karya-karya kuno' dan menjelang umur dua puluh tahun dia telah bepergian secara luas ('Shih Chi' 130', dalam *Ssu-ma Chi'en, Grand*

Historian of China, hal. 43). Dia menjadi pelayan istana, dan setelah bapaknya meninggal dia menggantikan posisi bapaknya sebagai sejarawan/ahli nujum besar. Dia mulai menulis *Shih chi*, namun sebelum merampungkannya, 'bencana' menjemputnya dan dia dibuat 'tunduk pada hukuman paling buruk dari seluruh hukuman'.[3] Bersamaan dengan datangnya bantuan jenderal yang kalah, Li Ling, Ssuma Chi'en menyerang Kaisar Wu. Kaisar menjatuhkan hukuman mati padanya, dan lantas mengurangi hukumannya menjadi pengebirian. Lazimnya, mereka yang tidak mampu memperingan hukuman dengan membayar uang dalam jumlah besar akan bunuh diri. Namun, Ssu-ma Chi'en tunduk pada hukuman tersebut untuk menyelesaikan *Shih chi*.

Respek dan peneladanan terhadap Confucius mendasari keteguhan Ssu-ma Chi'en untuk merampungkan *Shih chi*.[4] Keinginan bapaknya yang meninggallah, kata Ssu-ma Chi'en, yang mendorongnya menyelesaikan catatan sejarah yang telah mulai dikerjakannya. Tindakan menulis *Shih chi* oleh karena itu dilandasi oleh respek terhadap ajaran kebajikan Confucian tentang ketaatan seorang anak. Namun bapaknya juga menganjurkan bahwa setelah selesai merampungkan *Shih chi* Ssu-ma Chi'en diminta agar melanjutkan karya Confucius, dalam rangka mengumpulkan dan menghidupkan kembali tradisi Cina dan *li* atau prinsip-prinsip moral. (*ibid.*, hal. 49-50). Karya Confucius yang dimaksud adalah *Spring and Autumn Annals*. Diduga, *Annals* adalah kronik pendek tentang pemerintahan dua belas raja muda Negara Lu dari 722 sampai 484 SM. Namun, menurut para ahli tiga syarahnya – *Tso*,

Kun-yang, dan *Ku-liang* – gaya penulisan dan pemilihan bahan dan bahkan kata-kata Confucius mencerminkan penilaian-penilaiannya terhadap peristiwa masa lalu. Menurut mereka, *Annals* adalah sebuah panduan moral. Ssu-ma Chi'en menilai *Annals* dengan penilaian serupa:

"Ia menunjukkan mana yang mencurigakan dan meragukan, menjelaskan mana yang salah dan mana yang benar, dan menerangkan perkara-perkara yang tak jelas. Ia menegaskan yang baik adalah baik dan yang buruk adalah buruk, menghargai apa yang bermanfaat, dan mencela apa yang tidak bermanfaat. Ia mengembalikan keadaan-keadaan yang hilang dan memulihkan keluarga yang berantakan. Ia mengingatkan apa yang diabaikan dan mengembalikan apa yang ditinggalkan." (*ibid.*, hal. 51)

Shih chi-nya Ssu-ma Chi'en ditulis dengan maksud dan tujuan yang sama. Tujuan ini tampak dalam keseluruhan karya, namun terlihat lebih jelas dalam bab 61. Di sana dia bertanya:

> Sebagian orang berkata: 'Jalan Surga, tanpa membeda-bedakan orang, tak henti-hentinya memberi kebaikan.' Bisakah kita lantas mengatakan bahwa Po I dan Shu Ch'in adalah orang baik atau orang jahat? Mereka berpegang teguh pada kebaikan dan tindakan mereka bersih...namun mereka kelaparan sampai mati... Robber Chih hari demi hari membunuh orang tak berdosa, dan membikin rendang dari daging mereka...namun pada akhirnya dia hidup sampai hari tua. Kebaikan apa yang membuatnya memperoleh anugerah ini?...Aku bingung sekali. Apa yang dinamakan 'Jalan Surga' ini benar atau salah? (dalam *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, hal. 188-189)

Sebagai jawaban dia mengutip sejumlah aforisme Confucius, di antaranya: 'Sang guru muncul dan seluruh dunia menjadi terang.' Maksud Ssu-ma Chi'en adalah, meskipun kadang si jahat sejahtera dan si baik menderita, sejarawan bijak pada akhirnya akan memulihkan reputasi si baik dan memperlihatkan siapa sebetulnya si jahat.[5] Keyakinan tersebut jelas memunculkan pernyataan seperti ini:

> Shu Ch'in dan dua saudara laki-lakinya semuanya memperoleh popularitas di kalangan para raja feodal sebagai ahli siasat keliling. Kebijakan-kebijakan mereka sangat menekankan muslihat dan pelengseran kekuasaan. Namun sebab Shu Ch'in mati sebagai pengkhianat, dunia bersatu mengejeknya dan enggan mempelajari kebijakan-kebijakannya... Su Chi'in yang berasal dari kalangan paling bersahaja memimpin Enam Negara dalam Aliansi Vertikal, dan ini bukti bahwa dia memiliki kecerdasan yang melebihi orang biasa. Lantaran alasan ini saya menyuguhkan catatan tentang tindakan-tindakannya ini, menyusunnya dalam tata kronologis yang semestinya, agar dia tak selamanya menderita sebab reputasi jahatnya dan terkenal lantaran sesuatu yang lain.[6]

Menjelaskan tentang si baik dan si jahat bisa mendatangkan masalah buat seorang penulis. Satu cara untuk menghindari masalah tersebut adalah mengikuti tradisi kritik tak langsung yang diwariskan oleh Confucius dalam *Spring and Autumn Annals*. Di akhir bab 110, Ssu-ma Chi'en menyatakan bahwa dia mengetahui tradisi itu:

> Ketika Confucius menulis *Spring and Autumn Annals*, dia sangat bebas ketika mengapresiasi kekuasaan Yin dan Huan, dua raja muda pertama dinasti Lu; namun ketika dia meng-

> apresiasi Raja Muda Ding dan Raja Muda Ai yang berkuasa setelahnya, tulisannya jauh sangat samar. Sebab dalam kasus yang terakhir disebut dia menulis tentang masanya sendiri, dia tidak menyatakan penilaiannya dengan terang-terangan, namun memakai bahasa yang subtil dan berhati-hati. (*Records of the Grand Historian*, 110:II:162)[7]

Sebaliknya, seperti pandangan Witson, Ssu-ma Chi'en memakai setiap kata untuk menyatakan penilaian moral. Namun, ada banyak tempat, di mana seseorang memperoleh kesan bahwa dia kritis terhadap masanya.[8] Misalnya, pernyataan Ssu-ma Chi'en tentang pemakaian Confucius terhadap kritik tak langsung itu ada di bab tentang orang-orang barbar Hsiung Nu dan mungkin menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap tindakan Kaisar Wu terhadap mereka (lihat juga 10:I:310).[9]

Dia juga mengikuti petunjuk Confucius dalam *Analects* untuk 'banyak mendengar, namun mencadangkan diri pada apa yang sekiranya meragukan, dan berbicara dengan mengindahkan aturan dan rambu-rambu'.[10] Dia menentukan batas di mana dia tak bisa mendapat informasi yang meyakinkan. Misalnya, dia mengatakan pada kita bahwa 'masa-masa sebelum dinasti Chi'in terlalu jauh dan bahan-bahan tentang masa-masa itu terlalu sedikit buat dipakai mengisahkan perihal masa-masa itu di buku ini' (*ibid.*; 49:I:324; lihat juga 17:I: 423; 18:I: 429; 30:II:83; 127:II:431; 129:II:433). Dia juga menyatakan keraguannya tentang informasi yang tampak tidak bisa dipercaya. Dalam bab 86, misalnya, dia menganggap 'lucu' klaim bahwa Pangeran Tan bisa membuat langit menurunkan hujan biji-bijian dan kuda menumbuhkan tanduk.[11] Validitas

informasi, tegas dia, bisa dibuktikan dengan membandingkan enam karya sastra-sejarah Confucius (*Book of Odes, Book of History, Book of Rites, Book of Music, Book of Changes,* dan *Spring and Autumn Annals*). Saat menjumpai rincian yang tidak disebutkan dalam karya-karya Confucius tersebut, Ssu-ma Chi'en menganjurkan untuk membandingkannya dengan dokumen lain. Dalam *Shih chi,* Ssu-ma Chi'en merujuk pada lebih dari 75 dokumen, inskripsi, dan tanda peringatan (tugu, patung, prasasti, dan sebagainya). Dia juga menyarankan penelitian pribadi. Ssu-ma Chi'en tampak memanfaatkan kapasitasnya untuk menanyai orang-orang di kota besar (*ibid.*, 7:I:47-48; 95:I:206; 97:I:231; 104:I:493). Dia telah bepergian ke mana-mana, dan sering menyampaikan informasi yang dia peroleh selama perjalanannya:

> Saat saya berkesempatan melewati Feng dan Pei saya bertanya pada orang-orang tua yang ada di sana tentang tempat itu, mengunjungi bekas rumah Xiao He, Cao Can, Fan Kuai, dan Xiahou Ying, dan tahu banyak tentang kehidupan mereka dulunya. Sungguh berbeda ia dari cerita yang didengar orang! (*ibid.*, 95:I:205; lihat juga 84:I:451-452; 29:II:60)

Ssu-ma Chi'en bertanya pada para informan paling tua yang ada sebab dia berpikir mereka akan memberinya informasi yang paling akurat. Dia juga meneliti situs dan barang-barang peninggalan: dia menyatakan bahwa dia terpesona saat melihat kereta, pakaian, dan bejana pengorbanan Confucius.[12]

Ssu-ma Chi'en berhutang pada pemikiran Confucius dalam sejumlah hal. Namun empat karakteristik penting

Shih chi tampak orisinil. *Pertama*, berbeda dari catatan-catatan sejarah sebelumnya, yang cenderung memusatkan perhatian mereka pada wilayah atau dinasti tertentu, *Shih chi* adalah sebuah sejarah tentang dunia yang dikenal. Seratus tiga puluh babnya mengulas sejarah Cina dan sejumlah wilayah di perbatasannya dari masa Raja Kuning legendaris (2697?-2599? SM) sampai masa Ssu-ma Chi'en sendiri. *Kedua*, Ssu-ma Chi'en memakai bahan dan sumber yang lebih beragam ketimbang para pendahulunya. Sebagaimana ditegaskan di atas, dia memanfaatkan orang, benda dan situs, dan juga dokumen sebagai sumber informasi. Ketiga, *Shih chi* mengulas dan mengamati banyak hal di luar istana. Akhirnya, dalam *Shih chi* Ssu-ma Chi'en keluar dari tradisi pengisahan secara kronologis. Ia bahkan disusun ke dalam lima bagian: tarikh-tarikh penting (*pen-chi*, 12 bab), daftar-daftar kronologis (*pi'ao*, 10 bab), risalah-risalah (*shu*, 8 bab), keturunan-keturunan penting (*shih-chia*, 30 bab), dan biografi-biografi (*loeh-chuan*, 70 bab) ('Shih chi 130' dalam *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, hal. 56-57). Tarikh penting menjelaskan sejarah keturunan para dinasti dan raja-raja. Lantas daftar kronologis, yang mencatat kejadian-kejadian dalam bentuk grafik. Diikuti oleh risalah-risalah tentang beragam tema, seperti teknik hidrolik, astronomi, ekonomi, kalender, ritus-ritus, musik, dan soal-soal keagamaan. Selanjutnya adalah keturunan-keturunan penting, yang menjelaskan sejarah keluarga-keluarga yang memiliki kedudukan penting secara nasab. Bagian terakhir, biografi, ditujukan pada kehidupan individu-individu, orang-orang asing, dan orang-orang yang berwatak, berstatus sosial dan berprofesi serupa (seperti

keluarga-keluarga kaisar perempuan, para filsuf, para penyair gagal, para pembunuh, para pejabat yang kaku, para pelawak, para peramal, dan para hartawan.[13] Dalam tiap bagian, bab demi bab disusun secara kronologis.

Lewat struktur semacam inilah Ssu-ma Chi'en menyatakan penilaian moralnya. Sebagaimana Watson berkomentar:

> Bagian yang sangat beragam dan seratus tiga puluh bab *Shih chi* tidak hanya menunjukkan beragamnya kelompok bahan yang dipakai Ssu-ma Chi'en. Setiap bagian adalah sebuah unsur formal penting yang isinya telah dipilih dan dibentuk dengan kecermatan dan tujuan."[14]

Apa yang dia cantumkan dan di mana dia mencantumkannya banyak memberikan informasi pada kita tentang dirinya. Dalam bab terakhir, Ssu-ma Chi'en mengatakan bahwa susunan antarbagian dalam bukunya itu bersifar hierarkis; bahasan dalam biografi, misalnya, memiliki daya yang lebih rendah ketimbang bahasan dalam tarikh penting. Di mana Ssu-ma Chi'en mencantumkan individu-individu tertentu menunjukkan penilaiannya tentang seberapa penting dan seberapa kuat mereka. Misalnya, Hsian Yü dan Ratu Lü adalah penguasa sejati Cina pada masa pemerintahan I dari dinasti Ch'u dan Hui dari dinasti Han. Ssu-ma Chi'en mencantumkan yang pertama di bagian akhir tarikh penting. Demikian pula, sebagai pengakuan terhadap Ch'en she dan Confucius sebagai keturunan-keturunan penting, dia tidak mencantumkan mereka dalam bagian biografi sebagaimana seharusnya, namun menaruh mereka dalam bagian keturunan-keturunan penting. Ssu-

ma Chi'en juga mampu menyatakan penilaiannya lewat distribusi bahan atau materialnya, sebagaimana susunan lima-bagiannya memungkinkannya mengulas individu yang sama di berbagai bab yang berbeda. Sebagaimana sejumlah pengamat menilai, dia tidak selalu mengisahkan cerita dengan cara dan gaya yang sama. Selain itu, dia menjelaskan detail seorang individu yang tidak dijelaskan dalam biografi yang diperuntukkan buatnya. Ini bisa dipahami sebagai sebentuk kritisisme tersembunyi, seperti terlihat dalam ulasan mengenai persaingan antara Kaisar Kao-tsu dan Hsian Yü. Dalam bagian mereka masing-masing di tarikh penting, mereka digambarkan secara baik-baik. Keburukan satu pihak hanya diungkapkan dalam bagian pihak/pesaing lain.[15] Kesan dan pesan yang berbeda juga lahir ketika Ssu-ma Chi'en berusaha menghindari pengulangan kalimat atau kata-kata dan ketika dia mengulangi kalimat atau kata-kata yang telah dia sebutkan sebelumnya.

Akhirnya, Ssu-ma Chi'en juga mengungkapkan tanggapan dan penilaian moral pribadinya di bagian komentar yang bisa didapati di bagian akhir sebagian besar bab. Misalnya, dia berkali-kali berkomentar tentang akibat-akibat mengamalkan atau tidak mengamalkan nilai-nilai Cina, seperti keteguhan tekad, kerendahan hati, kedermawanan, penghargaan dan kepatuhan terhadap kedua orang tua, dan kepedulian pada khalayak luas (lihat, misalnya, 10:I:310; 53:I:98; 57:I:380; dan 84:I; 451-452). Selain itu, belajar beberapa hal dari pandangannya mengenai sifat dan hakikat penelitian sejarah. Diskursus tentang pemakaiannya terhadap sumber di atas, misalnya,

sebagian besar berpijak pada bagian demi bagian di mana 'sang sejarawan/ahli nujum besar berbicara'.[16]

Shih chi-nya Ssu-ma Chi'en berpengaruh besar di Cina, Jepang, dan Korea. Meskipun bentuknya telah jarang ditiru, ia adalah model bagi banyak karya sejarah mengenai sebuah atau banyak dinasti. Namun, pandangannya bahwa sejarah adalah ikhtiar moral barangkali tidak sesuai dengan selera banyak pembaca modern. *Shih ci* juga tidak gampang dibaca. Panjangnya ulasan dan strukturnya menyulitkan penemuan seluruh informasi penting mengenai seorang tokoh atau sebuah peristiwa. Namun satu dari beberapa hal yang membuatnya sulit dibaca – tiadanya bentuk cerita yang padu – mungkin malah membuatnya lebih menarik minat. Sebagaimana Hardy menunjukkan, Ssu-ma Chi'en telah banyak memberi pada para sejarawan seperti Davis yang tertarik pada kisah berkarakter jamak dan terpisah-pisah.[17] Oleh karena itu disayangkan sangat sedikit bagian *Shih chi* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Tidak sampai separo dari karya ini, mengulas terutama tentang Dinasti Han, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan sisanya belum terurus. Sebelum sisanya selesai diterjemahkan dan strukturnya selesai dipulihkan sesuai asal, kita hanya akan sedikit sekali mengerti betapa kaya dan bernasnya sang 'sejarawan/ahli nujum besar berbicara'.[18][]

Catatan

[1] Terjemahan surat Ssu-ma Chi'en bisa ditemukan pada hal. xiii *Records of the Grand Historian*-nya Watson, dan pada hal. 101 dalam C. Birch (ed.) *Anthology of Chinese Literature*, New York: Grove Press, vol. 1, 1965.

[2] Ada sebuah perselisihan mengenai terjemahan (jabatan) *t'ai shih ling*. Watson menerjemahkannya sebagai 'sejarawan besar', namun Dubs dan Hardy yakin bahwa 'ahli nujum besar' lebih tepat. Sebab jabatan tersebut tampak menyangkut dua aktivitas yang bisa digambarkan dengan dua istilah tadi, saya memilih menerjemahkannya sebagai 'sejarawan/ahli nujum'. Tentang perselisihan ini, lihat H. H., Dubs, 'History and Historians under the Han', *Journal of Asian Studies*, 1961, 20(2): 213-215, dan G. R., Hardy, 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi", tesis PhD, Yale University, 1988, hal. 1-2.

[3] Surat Ssu-ma Chi'en buat Jen Shao-ch'ing, dalam Birch (ed.) *Anthology of Chinese Literature*, hal. 101.

[4] S. W. Durrant, 'Self as the Intersection of Traditions: the Autobiographical Writings of Ssu-ma Chi'en', *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 106(1): 37.

[5] Hardy, 'Objectivity and Interpretations in the "Shih chi", hal. 47-63.

[6] Bab 69, sebagaimana dikutip dalam *ibid.*, hal. 156.

[7] Kutipan mengacu pada bab, jilid, dan nomor halaman terjemahan Watson.

[8] B. Watson, *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, New york: Columbia University Press, 1958, hal. 93-94; idem, 'Introduction', *Records of the Grand Historian*, hal. xviii.

[9] Watson, *Ssu-ma Chi'en*, hal. 94-95; Hardy, 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi"', hal. 80.

[10] *The Analects of Confucius*, terj. A. Waley, London: Allen & Unwin, 1989, 15.25. Lihat juga 2.18 dan *Shih chi*, bab 43, dikutip dalam Watson, *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, hal. 8.

[11] Dikutip dalam Hardy, 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi"', hal. 136.

[12] Ibid., hal. 127.

[13] Terjemahan G. R. Hardy. Lihat 'Can an Ancient Chinese Historian Contribute to Modern Western Theory?, *History and Theory*, 1994, 33(1): 20-38.

[14] Watson, *Ssu-ma Chi'en*, hal. 95.

[15] *Ibid.*, hal. 98; Hardy, 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi"', hal. 96.

[16] Tentang suara Ssu-ma Chi'en dalam *Shih chi*, lihat, Watson, *Ssu-ma Chi'en*, hal. 101-134; Hardy, 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi"', hal. 84-112; dan J. R. Allen III, 'An Introductory Study of Narrative Structure in the *Shi ji*', *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1981, 3(1): 31-66.

[17] Hardy, 'Can an Ancient Chinese Historian Contribute to Modern Western Theory?', hal. 38.

[18] Satu bab hilang dan beberapa yang lain tampak tak lengkap. Lihat Watson, *Records of the Grand Historian*, vol. 1, hal. xv.

Karya penting Ssu-ma Chi'en

Records of the Grand Historian, 2 jilid, terj. B. Watson, New York: Columbia University Press, 1961, edisi revisi 1993.

The Grand Scribe's Records, diedit dan dierjemahkan oleh W. H. Nienhauser, Jnr, T.-F. Chang, dan lainnya, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2 jilid, 1944- .

'Shi chi 130: the Postface of the Grand Historian', dalam B. Watson, *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, New York: Columbia University Press, 1958, hal. 42-69.

Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, 6 jilid, terj. E. Chavannes, Paris: E. Leroux, 1859-1905 dan 1969 (jilid 6).

Lihat pula

Davis, Froissart.

Sumber lanjutan

Allen, J. R., 'An Introductory Study of Narrative Structure in the *Shi ji*', *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1981, 3(1): 31-66.

_____, 'Records of the Historian', dalam B. S. Miller (ed.) *Masterworks of Asian Literature in Comparatives Perspective: A Guide for Teaching*, Armonk, NY: Sharpe, 1994, hal. 259-271.

Beasley, W. G. dan Palleyblank, E. G. (ed.) *Historians of China and Japan*, London: Oxford University Press, 1961.

Dubs, H. H., 'History and Historians under the Han', *Journal of Asian Studies*, 1961, 20(2): 213-218.

Durrant, S. W., 'Self as the Intersection of Traditions: the Autobiographical Writings of Ssu-ma Chi'en', *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 106(1): 33-40.

Gardner, C. S., *Chinese Traditional Historiography*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Hardy, G. R., 'Objectivity and Interpretation in the "Shih chi", tesis PhD, Yale University, 1988.

_____ , 'Can an Ancient Chinese Historian Contribute to Modern Western Theory?, *History and Theory*, 1994, 33(1): 20-38.

Kroll, J. L., 'Ssu-ma Chi'en's Literary Theory and Literary Practise', *Altorientalische Forshungen*, 1967, 4: 313-325.

Li, W. Y., 'The Idea of Authority in the *Shih chi* (*Records of the Historian*)', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1994, 54(2): 345-405.

Moloughney, B., 'From Biographical History to Historical Biography: a Transformation in Chinese Historical Writing', *East Asian History*, 1992, 4:1-30.

Watson, B. (1958) *Ssu-ma Chi'en, Grand Historian of China*, New York: Columbia University Press, 1958.

Tacitus

(± 56-± 117)

Sejarawan memberitahu kita tentang yang baik, yang buruk, dan yang sangat tidak menarik (ugly) dari masa lalu. Seorang sejarawan yang memusatkan perhatiannya pada hal yang *ugly* adalah Tacitus, yang *Histories* dan *Annals* Romawi 14-96 M karyanya merekam dengan gambaran yang jelas 'sebuah masa penuh bencana, gawat sebab pertempuran, kacau oleh perjuangan sipil, dan bahkan ngeri di kala damai' (*Histories*, 1.2).[1]

Sedikit detail kehidupan Tacitus yang bisa diketahui. Sebab undang-undang dan konvensi Romawi menyebutkan dengan lumayan cermat masa dan tahap kemajuan mereka yang meniti karir senator, dan karena kita sedikit tahu tentang tanggal kapan Taticus memegang beragam jabatan, dapat disimpulkan bahwa dia dilahirkan pada

56 M. Dia lahir kalau tidak di Cisalpine Gaul (Italia utara) maka di Gaul selatan dan pindah ke Roma untuk menamatkan pendidikan. Dalam *Histories*-nya (1.1. 3) dia mengatakan bahwa statusnya sebagai anggota senator bermula pada pemerintahan Vespasian (69-79), berlanjut pada pemerintahan Titus (79-81), dan kian mapan pada pemerintahan Domitian (81-96). Tacitus memulai karir publiknya sebagai pegawai sipil rendahan, lantas pada sekitar usia dua puluh sebagai hakim semasa periode singkat wajib militer. Pada 77 dia menikahi anak perempuan Gnaeus Julius Agricola, yang kala itu menjadi gubernur Inggris. Sekitar 81 dia terpilih menjadi *quaestor* (posisi yang mengantarkan ke Senat) dan pada 88 menjadi *praetor* dan menjadi anggota kolese *quindecimviri sacris faciundis*, badan pendeta yang mengurusi kitab-kitab orakel Sibyline (*Annals*, 11. 11.1). Selama empat tahun setelah menjadi *praetor*, ketika Domitian melakukan pembersihan asal-asalan terhadap Senat, Tacitus pergi dari Roma untuk tugas yang kurang jelas. Ketika kembali ke Roma dia bertugas di kantor konsul. Pada masa itu dia menyampaikan orasi pemakaman buat Verginius Rufus, tentara yang menyatakan berkuasa sepeninggal Nero dan lebih memilih menolak pengangkatannya sebagai anggota Senat oleh pemerintah.[2] Bersama-sama dengan Pliny Muda, dia terlibat dalam penuntutan Marius Priscus (konsul Afrika) dengan tuduhan telah berbuat kejam dan menyalahgunakan wewenang (maladministrasi). Menurut Pliny, 'Cornelius Tacitus fasih berbicara..., dengan segenap keagungan yang mewarnai gaya bicaranya.'[3] Sekitar 112 dia diangkat menjadi konsul Asia yang prestisius. Dia meninggal sekitar 117.

Sebelum dia menulis karya yang lantas melambungkan namanya – *Histories* dan *Annals* – Tacitus menulis tiga esai pendek: *Agricola*, *Germania*, dan *Dialogus*. Yang pertama adalah catatan mengenai kehidupan mertua lakilakinya, Gnaeus Julius Agricola. Ia diawali oleh pengantar (bab 1-3), uraian rinci tentang kelahiran Agricola, dan perjalanan awal kehidupan dan pendidikan dan karir politiknya sampai menjadi gubernur Inggris dibahas dalam bab 4 sampai 9. Bab 30-34 menjelaskan sejarah sejumlah operasi militer Romawi, dan capaian-capaian administratif Agricola. Bab 39 sampai 43 mengisahkan penarikan kembali Agricola ke Roma, dan 44 sampai 46 mengulas tentang masa-masa terakhir hidupnya. *Agricola* adalah karya menarik. Meskipun ia berpusat pada kehidupan Agricola, banyak hal lain juga dijadikan bahan kajian sejarah dan etnografi; misalnya, bab 10 sampai 12 mencurahkan diri pada sejarah, etnografi, dan geografi Inggris. Dalam babbab tersebut, Tacitus tampak mengikuti preseden yang dibuat sejarawan Yunani seperti Herodorus yang mengulas wilayah dalam bab inti. Oleh karena itu tampaknya Agricola adalah gabungan sejarah dan biografi.[4]

Agricola juga memberi kita penjelasan sekilas mengapa Tacitus menulis. Sebagaimana dalam karya dia selanjutnya, Tacitus menyampaikan pandangannya tentang apa yang harus dan apa yang tidak boleh dilakukan oleh para senator. Pengamatannya tentang sistem politik Roma kala itu sangat kritis. Ini paradoks, seperti tegas Martin, sebab Tacitus tampak menikmati seluruh jenjang karirnya sebagai seorang senator.[5] Beberapa pengamat bertanya-tanya apakah dia merasa bersalah saat beruntung

menjadi senator semasa pemerintahan Domitian. Namun, barangkali dia mampu lebih kritis karena pada masa dia menulis, era yang lebih liberal tengah tumbuh di bawah pemerintahan Trajan (98-117). Para senator bisa dengan secara terbuka mengkritisi penguasa, kata Tacitus. Namun, keterbukaan tersebut bisa memicu pembuangan dan penghukuman mati mereka. Namun, masih mungkin, pikir Tacitus, buat para senator untuk melepaskan jabatan mereka dan menampik menjadi alat despotisme penguasa. Untuk tujuan tersebut, mereka harus melayani negara secara bijak dan lapang dada. Sikap seperti itulah yang coba diambil oleh Gnaeus Julius Agricola:

> Meskipun kecenderungan Domitian untuk marah kian tidak bisa ditawar sekaligus kian tidak bisa dibendung, dia reda oleh kesabaran dan kebijaksanaan Agricola, yang tidak dengan pamer kebebasan yang menantang dan sia-sia mencari ketenaran yang berujung pada kematiannya. Biarkan mereka yang gandrung pada apa yang tidak diperkenankan sadar bahwa di bawah kekuasaan para raja yang buruk pun para manusia besar bisa eksis, yang jika berbekal keteguhan hati, bisa mencapai ketenaran saat banyak orang mencapainya hanya dengan jalan penuh bahaya yang berujung pada kematian nyata mereka yang tak membawa untung apa pun. (*Agricola*, 42)

Taticus ingin agar pembacanya meniru jalan Agricola. Dia juga menyebutkan para individu yang bertindak penuh kesabaran dalam karya-karya dia selanjutanya (misalnya, *Annals*, 4.20; 6.27; 12.12; 14.47).

Sejumlah pengamat meyakini bahwa Taticus menulis karya keduanya, *Germania*, untuk mengontraskan ke-

baikan orang-orang Jerman yang terkenal barbar dengan keburukan Roma pada waktu itu.[6] Tak seperti orang-orang Roma, misalnya, orang-orang Jerman tidak membolehkan perorangan memiliki kekuasaan mutlak (*Germania*, bab 11). Belakangan, pernyataan ini ditentang dengan dasar bahwa kegagalan orang Jerman ditekankan sebanyak kebaikan mereka, dan bahwa ketika pernyataan moral tersebut muncul, ia tidak melibatkan kritisisme terhadap gaya hidup orang Roma.[7] Sebagai contoh, dia menekankan bahwa orang Jerman sering mabuk dan ketagihan berjudi (bab 23 dan 24). Selain itu, paro kedua buku tersebut – dimaksudkan untuk menggambarkan suku-suku Jerman yang beragam – tak banyak mengupas soal kebaikan dan keburukan. Beberapa pengamat menyatakan bahwa Taticus menulis *Germania* untuk menunjukkan bahwa Jerman adalah musuh Roma yang paling tangguh. Misalnya, dalam catatannya mengenai kekalahan Bructeri di tangan Jerman dia menulis:

> Lebih dari 60.000 orang tewas, bukan oleh senjata orang Roma, namun, yang jauh lebih hebat, di hadapan mata kita yang takjub. Saya berdoa semoga, jika tidak mengasihi kita, paling tindak kebencian di antara mereka terus bercokol, sebab nasib tidak bisa memberi anugerah lebih pada kita selain perselisihan paham di antara musuh-musuh kita. (*ibid.*, bab. 33)

Namun, pesan politik semacam ini tampak hanya mendapat porsi kecil dalam buku ini. Barangkali dalam *Germania*, sebagaimana dalam *Agricola*, kita menyaksikan sekumpulan motif. Tacitus menulis karya ini lantaran dia

tertarik pada orang-orang Jerman, kecewa dengan perilaku orang-orang negerinya waktu itu, dan takut terhadap invasi.

Karya ketiga Taticus adalah *Dialogus de oratoribus*, dan isinya adalah debat fiktif tentang kemerosotan seni berbicara. Buku ini terdiri dari tiga rangkaian pembicaraan: *pertama*, Marcus Aper dan Maternus berdebat tentang manfaat seni berbicara dan puisi (bab 5-13); *kedua*, Aper dan maternus membantah, secara berturut-turut, manfaat seni berbicara pada masa itu dan seni berbicara para orator 'kuno' (seperti Cicero dan sejawatnya); dan *terakhir*, Messala dan Maternus memberi penjelasan mereka tentang kemerosotan seni berbicara. Menurut Messala kemerosotan tersebut hanya akibat dari menurunnya standar moral dan pendidikan. Maternus tidak setuju dan menyatakan bahwa seni berbicara yang unggul adalah hasil ketidakstabilan politik dan sosial. Ketika kekuasaan terpusat di tangan raja, seni berbicara yang bernas tidak mendapatkan tempat. Dalam rangkaian pembicaraan terakhir ini kita tahu bahwa *Dialogus* oleh karenanya bukan saja karya analisis sastrawi namun juga upaya untuk mengamati dampak perubahan politik.

Ketertarikan Taticus terhadap perubahan politik mengemuka dalam dua karya dia selanjutnya, *Histories* dan *Annals*. Jika bisa diselamatkan semuanya, dua buku ini terdiri dari tiga puluh jilid dan meliput masa sejak meninggalnya Augustus (14 M) sampai meninggalnya Domitian (96). *Histories* lebih dulu ditulis ketimbang *Annals*, meskipun keempatbelas jilidnya membahas masa setelah masa itu. Dari keempat belas jilid tersebut hanya jilid 1-4

yang bisa diselamatkan dan lengkap, sementara jilid 5 hanya sampai bab 24 (Augustus 70).

Dalam pengantar *Histories*-nya Tacitus membedakan secara tegas antara sejarawan fasih (*eloquent*) dan sejarawan blak-blakan (*outspoken*) Republik Roma serta sejarawan fasih dan sejarawan blak-blakan Kerajaan Roma, yang, tegas dia, buta politik dan kalau tidak menjilat ya secara terbuka memusuhi rezim kerajaan. 'Mereka yang menyatakan janji setia pada kebenaran', tulisnya, 'harus tidak menulis tentang manusia dengan rasa sayang atau kebencian' (1.1). Ini tidak berarti bahwa Tacitus menolak penilaian moral; ini hanya berarti bahwa dia sebisa mungkin menghindari pemihakan dan perasaan tidak suka saat menulis tentang individu-individu yang tidak dia kenal secara personal. Demi maksud ini, Tacitus menyuguhkan sebuah catatan dari tahun ke tahun tentang sebuah masa yang dirundung konflik (1.2).

Selama lebih dari seratus tahun orang Julio-Claudia memerintah bumi Romawi lewat suksesi dari satu dinasti ke dinasti lain. Meskipun ada masa-masa ketegangan antara Senat dan penguasa, negara tetap stabil. Namun, setelah bunuh dirinya Nero, menjadi jelas bahwa hanya para pemimpin dari kalangan militer yang bisa memaksakan kehendak mereka ketika tiada penetapan tegas mengenai siapa yang harus memegang tampuk kekuasaan. Orang juga sadar bahwa kerajaan bisa diproklamirkan di luar Roma (1.4), yang memicu perebutan dan perjuangan sengit demi kekuasaan di kalangan para pemimpin militer pada tahun 69 sampai 70.

Jilid pertama dari empat jilid *Histories* mengulas masa dua tahun itu. Dalam jilid 1, Tacitus memberi laporan singkat mengenai pemerintahan Galba, pengangkatan Piso Licinianus sebagai penggantinya, dan revolusi yang menaikkan Salvius Otho ke tampuk kekuasaan dan yang mengorbankan nyawa Galba dan Piso (1.5-49). Di sini Tacitus menekankan, pertama, bahwa untuk mengapkir Otho sebagai pewaris kekuasaan, Galba membujuk Otho untuk menarik pajak dengan bantuan pengawalan praetor, dan kedua, bahwa orang-orang Roma bertindak tanpa pamrih diri apa-pun. Ini disusul dengan ulasan mengenai pemberontakan legiun (pasukan angkatan darat Roma) di Jerman, tempat Vitellius ditahbiskan menjadi raja/kaisar, pergerakan pasukan menuju Italia, dan persiapan Ohio untuk menghadang mereka (1.50-90). Dalam pembukaan jilid 2 Tacitus mengarahkan perhatian kita pada pengincar kekuasaan yang lain: Vespasia. Dia lantas balik ke Itali dan berjuang menghadapi kekuatan Otho di satu pihak dan kekuatan Vitellius di pihak lain, yang berujung pada kekalahan Otho di pertempuran di Bedriacum dan bunuh dirinya (2.11-50). Sisa jilid 2 mengulas pemerintahan Vitellius, yang segera terancam dengan proklamasi Vespasian sebagai raja di Mesir dan Syiria (2.51-101). Tacitus jelas tidak suka pada Vitellius: dia digambarkan sebagai manusia tidak cekatan dan gemar berbuat sekehendaknya yang mudah dimanfaatkan oleh letnan-letnannya (1.62). Jilid 3 memusatkan diri pada pertempuran antara pengikut Vitellius dan pengikut Vespasian. Para pengikut Vitellius kalah dan menemui nasib menyedihkan di tangan lawan. Dalam isi jilid 5 yang masih tersisa, kita membaca ulasan

tentang pemberontakan Claudius Civilis di Gaul dan Jerman dan perang Yahudi yang dikobarkan oleh vespasian dan puteranya Titus.

Setelah Taticus menulis *Histories*, dia melihat ke belakang, bukan ke depan. Dia meyelidiki akar-akar persoalan-persoalan politik yang terjadi di tahun-tahun awal Kerajaan Roma. Hasilnya, *Annals*, meliput masa sepeninggal Augustus (14 M) sampai sepeninggal Nero (68). Kematian Augustus dan pemerintahan Tiberius dikupas dalam enam jilid, semuanya bisa diselamatkan kecuali sebagian besar isi jilid 5; Gaius Caligula dan Claudius dibahas dalam enam jilid selanjutnya, dari keenam jilid itu hanya jilid terakhir dan separo isi yang mengupas pemerintahan Claudius (47-57) saja yang bisa diselamatkan; mengenai ulasan tentang pemerintahan Nero, tiga setengah jilid bisa diselamatkan (jilid 13-16), menceritakan kisah sejak kenaikannya menjadi raja pada 54 sampai pertengahan 66.

Dalam *Histories* maupun *Annals*, Tacitus memusatkan banyak perhatiannya pada tindakan dan pamrih para individu. Meskipun dia ingin menulis tentang para raja 'tanpa kemarahan dan pemihakan' dia sering harus bersandar pada otoritas (kewenangan), sesuatu yang pernah dia anggap bias. Kadang dia menyebutkan nama otoritas tersebut, namun lebih sering dia mengatakan dalam term umum 'para penulis', 'kami menerima ulasan sebagai berikut', 'ada kesepahaman bahwa', 'ini diperselisihkan apakah', 'mengikuti mayoritas penulis', dan 'diyakini/didesas-desuskan/diberitakan bahwa' (sebagai contoh, *Histories*, 3.38; *Annals*, 1.13, 3.71, 4.57, 13.20). Segaris dengan pandangan para penulis sebelumnya, Tacitus berpandangan

bahwa jika karakter seorang individu terlihat berubah, penjelasan satu-satunya adalah bahwa dalam tahap awal kehidupannya karakter aslinya belum terlihat. Pandangan soal karakter ini melandasi catatan Tacitus tentang Tiberius. Tacitus berpandangan bahwa Tiberius berusaha menyembunyikan karakter aslinya dari orang banyak. Dia lantas berpandangan tugasnyalah memberitahu pembaca bagaimana atau seperti apa sebenarnya Tiberius. Misalnya, dia menulis:

> Pemahaman dan penjelasan tentang Tiberius, dari penampakannya maupun wataknya, selalu tak langsung dan kabur, bahkan ketika dia tidak hendak menyembunyikan pemikirannya; dan kini, seiring dengan upaya untuk memendam setiap jejak perasaannya, ia menjadi kian rumit, tak tentu, dan samar-samar dibanding sebelumnya. (*Annals*, 1.11)

Tacitus oleh karena itu mengingatkan pembacanya bahwa sebagian gagasan dan tindakan seseorang bisa mengecoh, bahkan bisa sangat berbahaya. Nero, misalnya, cenderung untuk menuruti kemauan sendiri dan suka menonjolkan diri. Dalam pandangan Tacitus, memiliki tingkah laku buruk:

> Hasrat lamanya adalah menjalankan kereta pertempuran yang ditarik enam kuda, dan hasratnya yang juga menjijikkan adalah melagukan syair pujian sebagai penjilatan... Dia tak bisa lagi diawasi, ketika Seneca dan Burrus memutuskan mengakui salah satu dari dua tuduhannya ketimbang membiarkan dia meloloskan dua-duanya; dan pagar telah dipasang di lembah Vatikan, di mana dia bisa menjalankan kuda-kudanya tanpa penglihatan khalayak luas. Tidak lama lagi, orang-orang Roma menerima undangan, dan mulai me-

> nyanyikan pujian untuknya, berkerumun di jalan, haus hiburan, dan terpesona saat sang raja muncul dari arah yang bersamaan. (*Ibid.*, 14.14)

Meskipun ada beberapa bagian dalam *Histories* dan *Annals* yang 'menjamin bahwa kebaikan tidak akan tidak dicatat', dalam lebih banyak lagi tempat jelas bahwa dia ingin 'menahan teror generasi penerus dan keburukan di hadapan dunia yang kejam' (*ibid.*, 3.365). Meskipun seorang raja barangkali bisa memusnahkan buku-buku semasa dia hidup, dia tak bisa mengontrol apa yang ditulis usai dia meninggal. Para penguasa tidak bisa menghindar dari, katanya, sinar tajam sejarah.

Banyak pengamat sependapat bahwa karya-karya Tacitus memiliki kualitas sastra yang cukup tinggi. Dia mengisahkan pada kita dengan detail mengesankan mengenai sebuah kerajaan yang tengah bergerak menghancurkan dirinya sendiri. Menurut beberapa penulis dia adalah 'suara otentik Roma kuno' dan 'pelukis besar jaman kuno'. Setiap halaman dari tulisan-tulisannya menunjukkan kemampuan retoriknya yang mumpuni sekaligus kejelasan bertuturnya dalam membentuk dan mengarahkan penceritaan. Tacitus memakai orasi langsung (*oratio recta*) dan orasi buatan (*oratio obliqua*) untuk melukiskan karakter, meringkaskan pemikiran kelompok-kelompok orang, menyampaikan rumor masyarakat, memperkuat penegasannya, dan menegaskan posisi moral dan politik. Kualitas karya-karyanya ini membuatnya menarik buat para dramawan seperti Ben Johnson dan Jean Racine sekaligus buat para penulis seperti Robert Graves, Seiring

pengadaptasian tulisan-tulisan Grave ke dalam *Claudius* seri 1 (1976) televisi BBC, Tacitus bahkan menjadi nama yang akrab di telinga keluarga pada masa itu. Yang para ahli perselisihkan adalah apakah tulisan-tulisan Tacitus dibuat dengan sangat cermat dan sangat layak dianggap sebagai karya sejarah ataukah tidak. Buat para penulis seperti Turtellian, misalnya, dia adalah 'pembual kelas satu saat berbohong'.[8] Tacitus tentu habis pikir, saya kira, dengan upaya para sarjana yang memisahkan sejarah dari fiksi dan moralitas. []

Catatan

[1] Kutipan-kutipan sesuai dengan nomor jilid dan bab dari edisi Loeb Classical Library.

[2] Pliny the Younger (Pliny Muda), *Letters and Panegyricus*, terj. B. Radice, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1969, vol. 1, 2.1.6.

[3] *Ibid.*, vol. 1, 2.11.17-18.

[4] Tentang *Agricola*, lihat F. R. D. Goodyear, *Tacitus*, Oxford: Oxford University Press, 1970, bab. 1.

[5] R. Martin, *Tacitus*, Berkeley, CA: University of California Press, 1981, hal. 38.

[6] Untuk diskusi kritis tentang pandangan ini lihat *ibid.*, hal. 39-49.

[7] *Ibid.*, hal. 49-58.

[8] Tertulian, *Apologeticus*, terj. G. H. Rendall, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 16.3.

Karya penting Tacitus

Tacitus: Agricola, Germania, Dialogus, Histories, Annals, 5 jilid, terj. C. H. Moore, J. Jackson, H. Hutton, R. M. Ogilvie, E. H. Warmington, W. Peterson, dan M. Winterbottom, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1967-1970.

The Histories, terj. K. Wellesley, Harmondsworth: Penguin, 1964.

Lihat pula

Froissart, Gibbon, Herodotus, Livy, Polybius, Thucydides, Vico.

Sumber lanjutan

Benario, W. H., *An Introduction to Tacitus*, Athens, GA: University of Georgia Press, 1975.

Dorey, T. A. (ed.) *Tacitus*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Goodyear, F. R. D., *Tacitus*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

I Claudius [rekaman video], BBC dan London Films, 1976, diedarkan oleh Network Video Distribution, 1993.

Luce, T. J. dan Woodman, A. J., *Tacitus and the Tacitean Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Martin, R., *Tacitus*, Berkeley, CA: University of California Press, 1981.

Mellor, R., *Tacitus*, London: Routledge, 1993.

_____ , *The Roman Historians*, London: Routledge, 1999.

Sinclair, P., *Tacitus the Sententious Historian: a Sociology of Rhetoric in Annals 1-6*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995.

Syme, R., *Tacitus*, 2 jilid, Oxford University Press, edisi revisi, 1990.

A. J. P. Taylor

(1906-1990)

Alan John Percivale Taylor, seperti banyak individu yang dia tulis, adalah pembuat masalah. Dia, kata Segal, 'seorang individualis berdedikasi, seorang sarjana yang berusaha keras menumbuhkan keteguhan dan ketidaksamaan dalam dirinya di masyarakat secara luas, dan menolak efek pembodohan dari setiap jenis ortodoksi atau pemujaan pada 'keteguhan sikapnya yang dia junjung tinggi'.[1] Dengan bersusah-payah, dia ingin menunjukkan pada pembacanya ketidakstabilan dan kekejaman tata dunia abad XX.

Kegandrungannya pada nonkonformitas ('keberagaman') dipupuk oleh keluarganya. Kedua orang tuanya menghargai ide-ide liberal-radikal dan bersikeras agar

Taylor bersekolah di sekolah-sekolah Quaker. Di Bootham, sebuah sekolah terkenal di York, Taylor mengembangkan minat tingginya pada arkeologi gereja, dan pada 1924 dia melanjutkan ke Oriel College, Oxford, untuk memperoleh sebuah jenjang dalam sejarah modern. Dia meraih jenjang kelas satu, dan usai menjalani tugas singkat sebagai panitera di London, dia bermukim dua tahun di Vienna mempelajari arsip-arsip politik dan diplomatik dari monarki Habsburg. Dengan bantuan supervisornya, Alfred Francis Pribham, Taylor memperoleh posisi mengajar di Universitas Manchester. Di sana, Sir Lewis Namier mendorongnya untuk terus meneliti arsip dan menulis apa yang lantas menjadi buku pertama dari banyak bukunya mengenai diplomasi dan sejarah Eropa Tengah: *The Italian Problem in European Diplomacy, 1847-1849* (1943). Pada 1938 dia mengajar di Magdalen College, Oxford. Dia terus mengulas diplomasi Eropa lewat sejumlah artikel, siaran televisi, acara radio dan sejumlah buku seperti *Germany's First Bid for Colonies, 1884-1885* (1938), *The Habsburg Monarchy* (1941), *Course of German History* (1946), *Struggle for Mastery in Europe, 1848-1918* (1954), *Bismarck* (1955) dan *The Origins of the Second World War* (1961). Karya yang terakhir disebut menimbulkan gejolak saat ia terbit hingga Taylor tidak jadi diberi posisi mengajar dalam disiplin sejarah di Oxford dan London School of Economics (LSE) dan karir mengajarnya di Magdalen dihentikan; dia meninggalkan Oxford pada 1964. Sampai meninggalnya pada 1990, dia memberi kuliah di University College, Polytechnic College of North London (kini Universitas London Utara), dan Institute of Historical Research, mengisi diskusi televisi dan

radio, dan terus menulis buat kalangan ahli maupun khalayak.

Tulisan sejarah Taylor menggambarkan komitmennya untuk meneliti secara cermat asumsi-asumsi yang membentuk masyarakat di paro kedua abad XX. Ini terlihat sangat jelas dalam diskursusnya tentang sebab-musabab Perang Dunia II. Setelah Perang Dunia I, sejarawan mencurahkan banyak perhatian mempelajari mengapa perang tersebut terjadi. Ini dilandasi pemikiran bahwa jika sebab-sebab perang tersebut bisa diketahui, maka perang dan konflik sejenis bisa dihindari pada masa-masa selanjutnya. Namun, relatif sedikit sejarawan yang mengarahkan minat pada sebab-musabab Perang Dunia II. Ini karena, tegas Taylor dalam *The Origins of the Second World War*, mayoritas sejarawan menerima 'Tesis Nuremberg' tanpa mempertanyakannya. Menurut tesis itu, perang tersebut dikehendaki, direncanakan, dan dimulai oleh Adolf Hitler. Menimpakan kesalahan ke Hitler, kata Taylor, secara moral dan politik disetujui banyak orang. Ini menyebabkan orang Jerman mengatakan bahwa mereka adalah korban tanpa salah rezim Nazi, mengabaikan kebijakan dan tindakan para pemimpin lain sebelum terjadinya perang tersebut, dan membuat Jerman menjadi sekutu Perang Dingin yang bisa diterima oleh Amerika maupun Uni Soviet. Taylor ingin mengisahkan cerita yang berbeda. Ceritanya adalah cerita 'tanpa pahlawan, dan mungkin tanpa penjahat' (*Origins of the Second World War*, hal. 17). Menurut Taylor, 'Perang 1939, jauh dari direncanakan, adalah sebuah kesalahan, akibat kesalahan besar diplomasi dua belah pihak' (*ibid.*, hal. 21).

Poin penting tesis-tangkisan Taylor adalah pandangan yang ditinjau ulang terhadap sosok Adolf Hitler. Hitler, Taylor menyatakan, adalah sosok di luar kelaziman (*extraordinary*)', dan meyakini bahwa 'kebijakan dia bisa dijelaskan secara rasional; dan atas dasar inilah sejarah berlangsung' (*ibid.*, hal. 216). Inti penjelasan Taylor adalah bahwa Hitler tidak menyebabkan perang lantaran dia tidak *memaksudkan*-nya. Seperti banyak pemimpin, dia jarang membikin rencana jauh. Dia memiliki beberapa tujuan umum, seperti ingin membebaskan Jerman dari beban dan kesulitan akibat perjanjian Versailles dan menjadikannya 'kekuatan terbesar di Eropa dari bobot bawaannya' (*ibid.*, hal. 68). Dia juga giat menciptakan keadaan-keadaan dalam rangka mencapai tujuan-tujuan tersebut. Namun, tegas Taylor, ini tidak sama dengan mengatakan bahwa dia ingin menciptakan perang di Eropa. Pandangan bahwa Hitler memicu perang di Eropa tidak bisa diterima. Para sejarawan seperti Alan Bullock, Hugh Trevor-Roper, dan Elizabeth Wiskemann meneliti beberapa dokumen seperti *Mein Kampf*, *Table Talk*, dan memorandum Hossbach, dan menyimpulkan bahwa Hitler berencana mengadakan sebuah perang yang akan menjadikannya penguasa dunia.[2] Menurut Taylor, pernyataan-pernyataan Hitler dalam *Mein Kampf* dan *Table Talk* tidak lebih dari sekedar mimpi. Charlie Chaplin, tegasnya, telah mengerti akan hal ini 'saat dia menunjukkan Sang Diktator Besar mengubah dunia menjadi sebentuk balon mainan dan menendangnya ke langit-langit dengan ujung jari kakinya' (*ibid.*, hal. 69).[3] Taylor juga tidak yakin bahwa memorandum Hossbach menunjukkan maksud Hitler. Memorandun tersebut adalah rekaman

pernyataan-pernyataan yang dia keluarkan pada 5 November 1937 dalam sebuah pertemuan dengan menteri dalam negeri Blomberg, menteri luar negeri Neurath, pemimpin angkatan darat Fritsch, pemimpin angkatan laut Reader, dan pemimpin angkatan udara Goering. Dalam memo ini, kata Taylor, Hitler mengutarakan tiga ide pokok. *Pertama*, dia berbicara tentang *Lebensraum* ('ruang kehidupan'), namun [d]ia tidak menjelaskan ke mana ia harus dicari'. *Kedua*, dia menyatakan bahwa Jerman harus menghadapi 'dua antagonis yang memendam kebencian, Inggris dan Prancis' dan bahwa ia hanya bisa mengatasi persoalan-persoalannya 'dengan jalan kekuatan' sungguhpun ini pasti mengandung resiko'. *Ketiga*, dia menganjurkan mengambil tindakan menyerang Cekoslavia jika Prancis kacau oleh perang saudara, dan menyerang Cekoslavia dan Austria jika Prancis dan Italia ikut ke dalam perang. Dalam pertimbangan Taylor, tak satu pun dari tiga hal tersebut yang menunjukkan bahwa Hitler menginginkan sebuah perang Eropa dan tak satu pun yang terwujud. Maka, Taylor menulis:

> Memorandum tersebut menyatakan pada kita, apa yang sebetulnya sudah kita ketahui, bahwa Hitler (seperti setiap negarawan Jerman yang lain) menginginkan Jerman menjadi kekuatan dominan di Eropa. Ia mengungkapkan pada kita bahwa dia berspekulasi dengan rencana itu. Rencananya meleset. Rencananya hampir tak punya kaitan apa pun dengan meletusnya perang pada 1939. (*Origins of the Second World War*, hal. 131-134)

Kutipan ini memberi argumen kedua yang menyanggah konklusi bahwa Hitler 'menjadi penyebab' Perang

Dunia II: bahwa tujuannya hanyalah agar diposisikan sebagai seorang pemimpin. Menurut Taylor, tujuan dan cara Hitler adalah 'normal' sebab para pemimpin di masa lalu mempertahankan kepentingan mereka dengan selalu menciptakan musuh. Selain itu, perjanjian Versailles telah mengecilkan 'bobot bawaan' Jerman di Eropa. Hitler hanya meneruskan 'kebijakan luar negeri para pendahulu, kebijakan luar negeri para diplomat profesioanal di kementrian luar negeri, dan bahkan sebenarnya kebijakan luar negeri seluruh orang Jerman' (*ibid.*, hal. 68). Yang aneh menurut Taylor adalah harapan para pemimpin Eropa lain untuk bisa menguasai Jerman selamanya dengan meredam Hitler. Sungguh, tegas Taylor, Hitler tidak punya pilihan lain selain menghadapi uapaya-upaya dan kesalahan fatal para pemimpin lain. Misalnya, Taylor percaya bahwa Hitler tidak lain kecuali didesak oleh Kanselir Austria Von Schuschnigg, agar dia tidak membentuk gerakan nasional Jerman di Cekoslavia, dan bahwa dia didesak oleh kerasnya pendirian Joseph Back, menteri luar negeri Polandia, untuk merebut Danzig (*ibid.*, bab 7, 8, dan 11). Kasus-kasus ini memperlihatkan bahwa dia tidak memiliki rencana-rencana yang dipatok sebelumnya; dia mengambil apa yang diberikan padanya.

Selain itu, pesan banyak artikel dan buku dia sebelumnya adalah bahwa Jerman mengambil langkah yang bertentangan dengan Eropa lama sebelum Hitler berkuasa. Menurut Taylor, ambisi dan rencana Jerman untuk berkuasa telah terbentuk sejak kekuasaan Habsburg. Monarki Habsburg (juga disebut dinasti Austria) adalah salah satu dinasti pemerintahan penting Eropa dari abad XV sampai

XX. Dalam pandangan Taylor para pembesar monarki tersebut sedikit sekali memperhatikan tanggungjawab mereka dan malah senang mengadu domba kelompok-kelompok etnis, budaya, dan politik demi mempertahankan kekuasaan. Misalnya, mereka mendorong orang Jerman, Magyar, Pandia, dan Italia untuk menganggap diri mereka sendiri sebagai manusia 'unggul' tercerahkan dan menganggap orang Eropa Timur sebagai 'bawahan'. Pada abad XIX akhir, beragam orang yang diperintah oleh Habsburg menjadi semakin tidak puas dan mencari pelipur lara dalam gerakan-gerakan nasionalis. Sebuah gerakan semacam itu yang memperjuangkan kebangkitan kembali 'Jerman raya' adalah Holy Roman Empire of the German Nation (Kerajaan Roma Suci Bangsa Jerman)-nya Charlemagne. Charlemagne berpengaruh kuat di Eropa Timur dan Tengah di abad IX (lihat *The Habsburg Monarchy, 1815-1918*). Dari pertengahan abad XIX ke belakang para pembesar Habsburg juga mempraktikkan *realpolitik*, pemerintahan kekuatan dan kepentingan pribadi. Ini muncul, tegas Taylor, dari konflik antara mereka yang menginginkan 'Konser Eropa' di mana Eropa harus dikuasai oleh sejumlah kekuasaan dinasti, dan mereka yang ingin memelihara perimbangan kekuasaan relatif di Eropa. Bangsa-bangsa yang mengusahakan perdamaian dan perimbangan kekuasaan malah berusaha memperjuangkan kepentingannya sendiri lewat kekuatan yang kasar (lihat *The Italian Problem in European Diplomacy, 1847-1849* dan *The Struggle for Mastery in Europe, 1848-1918*). Selama masa inilah 'Jerman kecil' muncul. Para pemimpin Jerman semenjak Bismarck mengadopsi *realpolitik* dan mengembangkan

keyakinan bahwa negara bisa menjadi 'besar' lewat kekuatan. Ketika orang Jerman kebanyakan menjadi sadar politik dan diberi hak suara (hak untuk memilih), politik Jerman mulai agak stabil dan kembali mandek kala Hitler berkuasa (lihat *Bismarck, Germany's First Bid for Colonies* dan *The Course of German History*).

Tulisan-tulisan Taylor tentang Jerman, seperti pengamatan Hett, 'fabel petuah' yang agak tersurat tentang sebab dan pencegahan perang.[4] Bahkan setelah kematian Hitler, pemerintahan kekuatan dan kepentingan pribadi yang mengembangkan kekuasaannya tetap bertahan, sebagaimana bisa dilihat oleh semua orang dalam Perang Dingin antara Amerika Serikat dan Uni Soviet. Tata internasional semacam itu, tegas Taylor, mudah goyah dan tidak menjawab kebutuhan banyak orang. Ia juga memungkinkan pemerintah dan perseorangan menolak mempertanggungjawabkan tindakan mereka (lihat *The Struggle for Mastery in Europe, 1848-1918*).

Meskipun tanggapan terhadap tulisan-tulisan awal Taylor bermacam-macam, respons awal terhadap *The Origins of the Second World War* sama sekali negatif. Para pengkritik mengulas banyak hal dalam tulisan mereka. Beberapa di antara mereka mengatakan bahwa Taylor keliru memusatkan diri hanya pada dukumen diplomatik, sebab dokumen itu sendiri tidak menjelaskan meletusnya perang. Yang lain seperti Lambert, Deutscher, Reynold, Spencer, Segal, dan Sontag menyatakan bahwa catatan Taylor tentang Hitler adalah didasarkan pada pernyataan-pernyataan yang salah, penyalahpakaian bukti, dan penghilangan bukti yang relevan. Trevor-Roper dan Hudson

mengakui bahwa, meskipun Hitler tidak memiliki rencana yang jelas untuk memulai sebuah perang di Eropa, dokumen-dokumen seperti *Mein Kampf*, *Table Talk*, dan memorandum Hossbach menunjukkan bahwa dia mempunyai *rencana yang fleksibel*. Bahkan sekiranya dia tidak bermaksud menciptakan perang umum Eropa, dia sangat bisa dinilai bahwa tindakan-tindakannya mungkin sekali akan memicu perang. Lebih dari itu, Trevor-Roper berpikir adalah sembrono menyimpulkan bahwa Hitler telah dipaksa untuk bertindak.[5] Pernyataan Taylor bahwa kesalahan harus ditimpakan pada mereka yang telah membolehkan Hitler melakukan tindakannya mengisyaratkan bahwa Hitler tidak mampu mengambil keputusan sendiri.[6] Ini, kata Dray selanjutnya, tampak bertentangan dengan maksud Taylor untuk memperlakukan Hitler sebagai negarawan 'normal'. Apa yang jelas diperselisihkan dalam debat mengenai sebab-musabab ini adalah, pertama, apa yang disebut sebagai niat untuk menyebabkan sesuatu, dan kedua, apa yang disebut sebagai tindakan 'normal'.[7] Beberapa pengkritik bahkan membidik gaya penulisan yang dipakai Taylor; misalnya, penggambarannya tentang perjanjian Munich sebagai 'kemenangan buat semua orang yang paling tercerahkan dalam kehidupan Inggris' banyak dikritik (*Origins*, hal. 189). Bahkan pengakuannya dalam edisi revisi *The Origins of the Second World War* bahwa dia 'mungkin sebaiknya menambah *"goak [joke] here"* ("ini bercanda") sebagaimana yang dilakukan oleh Artemus Ward' sedikit ditertawakan (*ibid.*, edisi kedua, 1984, hal. 7). Beberapa pembaca merasa ini lucu sebab mereka menganggap bahwa sasaran pengenaan kesalahan terjadinya perang telah

dialihkan dari Hitler ke Chamberlain dan Daladier. Sebuah ulasan terhadap buku tersebut, misalnya, dilengkapi dengan gambar di mana Hitler tampak memberi pemberkatannya pada Taylor.[8]

Barangkali menarik untuk menyimpulkan sesudah membaca ulasan-ulasan tersebut bahwa Taylor adalah seorang yang asal kontra (asal beda). Banyak tulisan Taylor menunjukkan bahwa dia sering menentang arus. Namun, dia melakukan itu untuk menunjukkan pada kita bahwa banyak ide yang mendominasi dunia politik adalah terbuka untuk dipersoalkan dan bahwa kita berkewajiban untuk mengganti mereka dengan yang lebih baik. Dalam *Englishmen and Others*, misalnya, dia menulis:

> [s]ang sejarawan seharusnya menjalani hidup yang berdedikasi; namun betapapun berdedikasi, dia terutama tetap seorang warga Negara. Beralih dari tanggungjawab politik ke dedikasi adalah membuka pintu buat tirani dan barbarisme tak tertanggungkan. []

Catatan

[1] E. E. Segal, 'Taylor and History', *Review of Politics*, Oktober 1964, 26: 533.

[2] Lihat A. Bullock, *Hitler: a Study in Tyranny*, New York: Harper & Row, 1952; H. R. Trevor-Roper, 'Introduction' dalam *Hitler's Table Talk*, terj. N. Cameron dan R. H. Steven, London: Weidenfeld & Nicolson, 1953; idem, *The Last Days of Hitler*, New York: Macmillan, 1947; E. Wiskemann, *Undeclared War*, London: Constable, 1939; dan idem, *Prologue to War*, New York: Oxford University Press, 1940.

[3] Tentang *The Great Dictator*-nya Chaplin, lihat G. D. McDonald, M. Conway, dan M. Ricci (ed.) *The Film of Charlie Chaplin*, Secaucus, NJ: Citadel, 1973, hal. 204-210; dan sampul buku E.

Hobsbawm, *Ages of Extremes: the Short Twentieth Century, 1914-1991*, London: Michael Joseph, 1994.

[4] B. C. Hett, '"Goak Here": A. J. P. Taylor and the Origins of the Second World War', *Canadian Journal of History*, 1996, 31(2): 257-280.

[5] Tentang ulasan-ulasan, lihat W. R. Louis (ed.) *The Origins of the Second World War: A. J. P. Taylor and his Critics*, New York: Wiley & Sons, 1972.

[6] W. H. Dray, 'Concept and Causation in A. J. P. Taylor's Account of the Origins of the Second World War', *History and Theory*, 1978, 17(2): 149-175.

[7] Artemus Ward adalah seorang comedian yang membubuhi *'goak here'* dalam catatan-catatannya – sebuah penyalahejaan dari *'joke'* – agar orang tidak akan salah tanggap pada apa yang ditulisnya. Lihat Hett, '"Goak Here"', hal. 257.

[8] Lihat gambar karya T. Allen yang mengiringi artikel W. H. Hale 'A Memorandum', *Horizon*, 1962, 4(4): 28-29. Dicetak kembali dalam Louis (ed.) *The Origins of the Second World War*.

Karya penting Taylor

The Italian Problem in European Diplomacy, 1847-1849, Manchester: Manchester University Press, 1934.

Germany's First Bid For Colonies, 1884-1885, London: Macmillan, 1938.

The Habsburg Monarchy, 1815-1918, London: Macmillan, 1941, edisi revisi, 1948.

The Course of German History, London: Hamish Hamilton, 1945.

The Struggle for Mastery in Europe, 1848-1918, Oxford: Oxford University Press, 1954.

Bismarck: the Man and the Statesman, London: Hamish Hamilton, 1955.

The Troublemakers, London : Hamish Hamilton, 1957.

The Origins of the Second World War, London: Hamish Hamilton, 1961, edisi revisi, 1984.

English History, 1914-1945, Oxford: Oxford University Press, 1965.

Beaverbrook, London: Hamish Hamilton, 1972.

A Personal History, London: Hamish Hamilton, 1983.

An Old Man's Diary, London: Hamish Hamilton, 1984.

Lihat pula

Carr.

Sumber lanjutan

Bosworth, R. J. B., *Explaining Auschwitz and Hiroshima: History Writing and the Second World War, 1945-1990*, London: Routledge, 1993.

Boyer, J. W., 'A. J. P. Taylor and the Art of Modern History', *Journal of Modern History*, 1977, 49(1): 40-72.

Cole, R., *A. J. P. Taylor: the Traitor within the Gates*, London: Macmillan, 1993.

Dray, W. H., 'Concept and Causation in A. J. P. Taylor's Account of the Origins of the Second World War', *History and Theory*, 1978, 17(2): 149-175.

Great Dictator [rekaman video], disutradarai oleh Charlie Chaplin, Universal Picture, 1940, diedarkan oleh Foxvideo FFC.

Hauser, O., 'A. J. P. Taylor', *Journal of Modern History*, 1977, 49(1); 34-39.

Hett, B. C., '"Goak Here": A. J. P. Taylor and the Origins of the Second World War', *Canadian Journal of History*, 1996, 31(2): 257-280.

Louis, W. R. (ed.) *The Origins of the Second World War: A. J. P. Taylor and his Critics*, New York: Wiley & Sons, 1972

Martel, G. (ed.) *The Origins of the Second World War Reconsidered*, London: Allen & Unwin, 1986.

Mehta, V., *Fly and Fly Bottle: Encounter with British Intellectuals*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962.

Sisman, A., *A. J. P. Taylor: a Biography*, London: Sinclair-Stevenson, 1994.

Sked, A., dan Cook, C. (ed.) *Crisis and Controversy: Essays in Honour of A. J. P. Taylor*, London: Macmillan, 1976.

Smallwood, J., 'A Historical Debate of the 1960s: World War II Historiography the Origins of the Second World War, A. J. P. Taylor, and his Critics', *Australian Journal of Politics and History*, 1980, 26(3): 403-410.

Wrigley, C. (ed.) *A. J. P. Taylor: a Complete Bibliography and Guide to his Historical and Other Writings*, Brighton: Harvester, 1982.

_____ , *Warfare, Diplomacy, and Politics: Essay in Honour of A. J. P. Taylor*, London: Hamish Hamilton, 1986.

E. P. Thompson

(1924-1993)

Bagi E. P. Thompson, sejarah bukan hanya milik sejarawan akademik. Lewat studinya terhadap aktivitas orang kebanyakan di abad XVIII dan XIX Inggris, Thompson hendak mendorong para sarjana dan juga khalayak untuk berpikir tentang dan bertindak terhadap isu kelas, kemiskinan, dan penindasan.

Edward Palmer Thompson lahir di Oxford pada 1924.[1] Kedua orang tuanya, Edward John Thompson dan Theodosia Jessup Thompson, memupuk kepercayaan dalam diri Thompson bahwa pemerintah adalah 'pembohong dan imperialis' dan bahwa 'pendirian seseorang haruslah bertentangan dengan pemerintah'.[2] Namun, kecenderungannya pada sosialisme tampaknya lebih dipicu oleh idealismenya

Frank, kakak laki-lakinya dan kematiannya di tangan fasis Bulgaria pada 1939. Thompson dan ibunya menuliskan pandangan dan komitmen Frank dalam *There is a Spirit in Europe: a Memoir of Frank Thompson* (1947). Usai memulai studinya di jurusan sejarah di Universitas Cambridge, Thompson ikut jejak Frank masuk Partai Komunis dan terpilih sebagai Ketua University's Socialist Club (1942). Tak lama kemudian dia masuk Angkatan Darat Inggris (*British Army*) dan bertugas sebagai komandan tank di Afrika Utara, Italia, dan Austria (1942-1945). Setelah perang berakhir, Thompson kembali ke Universitas Cambridge dan menamatkan studinya (1946). Dia kemudian dipanggil kembali ke Universitas buat mengajar lantaran pengetahuannya yang banyak mengenai tulisan–tulisan Christhoper Hill, Christhoper Cauldwell, dan Karl Marx. Di Cambridge Thompson juga bertemu dengan Dorothy Towers, seorang anggota Liga Komunis yang mempunyai minat sama terhadap sejarah perjuangan kelas. Mereka membangun rumah bareng pada 1945 dan menikah pada 1948. Pada Thompson memimpin Brigade Pemuda Inggris dalam upaya internasional membangun jalan kereta api sepanjang 150 mil dari Samac ke Sarajevo. Mengerjakan proyek itu, kata Thompson dalam *The Railway: an Adventure in Construction* (1948), memberinya pelajaran berharga bahwa ikhtiar-ikhtiar tertentu bisa membantu orang 'membangun konsep dalam kerangka "kita" ketimbang "saya" atau "mereka"'.

Ketika kembali ke Inggris, Thompson mendapatkan kerja sebagai dosen pengajaran dewasa dalam bidang sejarah dan sastra di Universitas Leed. Dia beruntung mendapatkan posisi itu, saat banyak universitas lain menolak

mempekerjakan orang komunis pada saat itu. Awalnya dia tak punya niat menjadi sejarawan namun dalam perjalanan dia mengajar sastra dia 'terpikat' oleh ide-ide penyair dan sosialis abad XIX, William Morris.[3] Dari keterpikatan ini terbitlah *William Morris: Romantic to Revolutionary* (1955). Dalam buku ini, Thompson menggambarkan Morris sebagai Marxis revolusioner yang menggunakan seni dan kerajinan untuk menyampaikan pandangan-pandangannya. Bisa dipahami jika Thompson menulis buku tersebut saat dia menjadi anggota Partai Komunis Inggris. Dia dengan segera memakai Morris untuk mendukung cita-cita Partai, seperti tampak pada petikan berikut:

> Dua puluh tahun yang lalu di kalangan sosialis dan komunis, banyak yang menganggap lukisan Morris 'A Factory as It Might Be' ('Sebuah Pabrik: Akan seperti ini Ia Nantinya') sebagai lamunan kosong sang penyair: kini para pelancong yang kembali dari Uni Soviet pada bercerita bahwa lamunan sang penyair telah terbukti. Kemarin, di Uni Soviet, kalangan komunis berjuang menempuh segala kesulitan membangun industri mereka agar setaraf dengan kekuatan-kekuatan kapitalis penting: kini mereka membawa ke hadapan mereka cetak biru Stalin bagi kemajuan komunisme. (*William Morris*, hal. 844)

Beberapa orang yang menimbang *William Morris* cepat menunjukkan bias Thompson di dalamnya. Seorang penimbang tanpa nama di *Times Literary Supplement*, misalnya, menyatakan bahwa buku tersebut sangat disesaki oleh marxisme, terlalu sinis, bertele-tele, dan begitu meradang.[4] Agak lama kemudian, setelah dia hijrah dari komunisme, Thompson merevisi telaahnya tentang Morris,

menguatkan argumen, dan mengurangi pemujaannya pada Stalinisme (*William Morris*, edisi revisi, 1977). Edisi revisi ini memperoleh pujian dari para pengamat: mereka menganggap inilah catatan penting mengenai transformasi romantisisme Inggris, kritik moral Morris terhadap kapitalisme industri, dan masa-masa awal sosialisme Inggris.[5]

Bahkan ketika dia mengerjakan edisi pertama *William Morris*, Thompson dirundung keraguan mengenai Stalinisme. Sementara Morris mendorong para buruh untuk giat bekerja dan menyenangi pekerjaan mereka, Stalinisme tampak 'kurang manusiawi'. Keraguan tersebut makin terasa pada 1956. Pada tahun itu, pengakuan Khrushchev mengenai teror dan kekejaman pemerintah Stalin terhadap para pemberontak Hungaria membuat banyak orang di seluruh dunia memisahkan diri dari komunisme. Thompson terguncang oleh kejadian 1956 tersebut, namun percaya bahwa otoritas moral Partai Komunis Inggris bisa dipulihkan jika para pemimpinnya mengakui adanya krisis tersebut dan melakukan tindakan terhadapnya. Berang lantaran nihilnya respons Partai Komunis Inggris, Thompson dan John Saville menerbitkan jurnal bernama *New Reasoner*, yang mereka harap menjadi forum diskusi tentang hak-hak moral, ketidakadilan manusia, dan sosialisme. Usaha mereka membuahkan pemecatan mereka dari partai dan mereka bergabung dengan sepuluh ribu orang lain yang juga berhaluan kiri untuk mendirikan 'kiri baru' (*'new left'*).

Ketika meninggalkan partai, Thompson menyatakan bahwa Stalinisme pantas dikutuk dengan pertimbangan:

> Penundukan kapasitas moral dan imajinasi di bawah otoritas politik dan administrasi adalah keliru; pembuangan kriteria moral dari keputusan politik adalah keliru; ketakutan terhadap pemikiran, pembiakan sengaja kecenderungan anti-intelektual di tengah khalayak adalah keliru. Personifikasi mekanis terhadap kekuatan-kekuatan kelas tak sadar, pengabaian terhadap proses intelektual dan konflik spiritual sadar, semua itu keliru."[6]

Yang dibutuhkan, tegas dia, adalah 'humanisme sosialis', sebuah kesadaran moral versi Marxisme yang membebaskan manusia dari 'perbudakan benda-benda, pengejaran profit atau kerja paksa menuju "kebutuhan ekonomi"'. Sebagaimana yang dia tulis dalam satu artikel buat *New Reasoner*:

> Stalinis terobsesi dengan anjing-anjing Pavlov: jika lonceng berbunyi, anjing-anjing tersebut mengeluarkan liur. Jika krisis ekonomi datang, orang-orang tersebut akan mengeluarkan liur keyakinan 'Marxis-Leninis' yang baik. Namun Roundhead, Leveller, dan Cavalier, Chartist, dan Anti-Corn Law Leaguer, bukan anjing; mereka tidak mengeluarkan liur keyakinan mereka menanggapi stimulus-stimulus ekonomi; mereka mencinta dan membenci, berargumen, berpikir, dan membuat pilihan moral. Perubahan-perubahan ekonomi menimbulkan perubahan-perubahan dalam hubungan sosial, dalam hubungan-hubungan antara laki-laki dan perempuan; dan perubahan-perubahan ini dimengerti, dirasakan, menampakkan diri dalam perasaan ketidakadilan, frustrasi, tuntutan terhadap perubahan sosial; semua ini muncul dalam kesadaran manusia, termasuk kesadaran moral. Sekiranya tidak demikian, manusia akan menjadi – bukan anjing – namun semut, menyesuaikan masyarakatnya dengan kekacauan medan. Namun manusia membuat sejarah mereka sendiri: mereka sebagian agen, sebagian lagi korban;

> seperti inilah unsur keagenan yang membedakan mereka dari binatang buas, inilah unsur kemanusiaan manusia, dan urusan kesadaran kita untuk mengembangkannya.[7]

Pada 1959 *New Reasoner* melebur dengan *Universities* dan *Left Review* untuk membentuk *New Left Review*. Thompson menulis sejumlah paper pendek dan ulasan buku untuk jurnal tersebut, namun dengan naiknya Perry Anderson sebagai kepala penyunting, dia diberhentikan dari jajaran dewan penyunting.[8] Dalam artikel bertajuk 'Outside the Whale', Thompson mengekspresikan kemarahannya pada asumsi di kalangan kontributor *New Left Review* bahwa upaya politik kelas buruh dan menengah lemah dan butuh sekelompok intelektual Marxis seperti mereka untuk mendorang tindakan politik yang lebih kontinu dan masuk akal. Asumsi ini, tegas Thompson, tidak hanya arogan namun juga keliru. Kelas buruh dan menengah telah akrab dengan ide-ide Marx dan menunjukkan di masa lalu bahwa mereka mampu menghasilkan perubahan sosial radikal.[9]

Ketidaktahuan terhadap sejarah para buruh Inggris tersebut mendorong Thompson menulis buku yang kemudian membuat namanya dikenal orang di seluruh dunia: *The Making of the English Working Class* (1963). Dalam buku ini, Thompson mengisahkan bagaimana, di tahun-tahun di antara 1790 dan 1830, para buruh Inggris merasa senasib dan melawan para majikan. Pada Bagian 1, dia mengulas tiga tradisi yang diwarisi kelas buruh di permulaan Revolusi Industri: perbedaan pendapat, terutama seperti yang coba diselesaikan oleh Methodisme; aturan 'kawan-

an' dan peradilan rakyat; dan 'hak asal sebagai orang Inggris', termasuk jaminan hukum dan hak untuk bebas berkehendak dan berekspresi. Pada Bagian 2, dia menyuguhkan catatan mengenai memburuknya kondisi kerja dan munculnya represi keagamaan, sosial dan politik yang dipicu oleh Revolusi Industri. Di bagian akhir dia mencatat respons para buruh terhadap perubahan-perubahan ini. Sebagaimana pengamatan Thompson, para buruh membangun kesadaran kelas. Asumsi penting dia adalah bahwa kelas bukan dzat, bangunan teori, struktur atau kategori; ia adalah fenomena sejarah yang muncul dari hubungan manusia:

> Kelas terbentuk ketika sebagian orang, lantaran kesamaan pengalaman (bawaan atau perolehan), menyadari dan mengartikulasikan identitas kepentingan mereka saat berada di kalangan mereka sendiri, dan saat berhadapan dengan sebagian orang yang kepentingannya berbeda (dan biasanya bertentangan) dengan kepentingan mereka. (*The Making of the English Working Class*, hal. 9)

Kelas, oleh karena itu, 'dibentuk oleh keagenan sekaligus keadaan'. Para buruh memanfaatkan tradisi Inggris untuk mengorganisir diri ke dalam sebuah kelompok. Ia bukan perkara 'mesin uap ditambah pabrik kapas = kelas pekerja baru' (*ibid.*, hal. 191).

The Making of the English Class dengan segera dianggap sebagai sebuah karya sangat penting. Keterlibatan simpatik Thompson terhadap tema kajiannya, kedalaman risetnya, gaya penulisannya, dan penegasan eksplisitnya tentang pandangan ideologi dan pendekatan metodologinya

dipuji dengan penuh antusias oleh beberapa pengamat. Namun, para pengamat lain keberatan, tidak hanya dengan pandangan Thompson terhadap aspek-aspek tertentu seperti Luddisme dan Methodisme, dan penegasannya bahwa kesadaran kelas buruh yang seragam telah 'terbentuk' menjelang abad XIX awal, namun juga dengan validitas sebuah buku yang jelas-jelas ditulis dari sebuah sudut pandang komitmen politik yang tegas.[10] Terlepas dari keberatan-keberatan tersebut, *The Making of the English Class* tetap dianggap sebagai teks yang sangat dibutuhkan oleh mereka yang tertarik dangan sejarah Inggris akhir abad XVIII dan awal abad XIX dan stimulus buat sejarawan buruh, sejarawan feminis, teoretikus budaya, antropolog, dan sosiolog.

Pada 1965, Thompson menjadi kepala Pusat Studi Sejarah Sosial di Universitas Warwick yang baru berdiri. Thompson tidak hanya mencurahkan banyak energi membantu mahasiswanya memahami bahwa penulisan sejarah 'sangat penting bagi kesehatan masyarakat' namun juga meneliti lebih jauh Inggris abad XVIII. Dari penelitian ini terbitlah buku penting dia selanjutnya, *Whigs and Hunters: the Origin of the Black Act* (1975). Dalam buku ini, Thompson mengulas tentang Black Act (Akta Hitam) tahun 1723, yang dikhususkan buat kelompok-kelompak bersenjata (kadang dengan wajah dicat hitam) yang menggeropyok daerah hutan Windsor dan beberapa daerah hutan di Hampshire, yang melakukan lima puluh satu kejahatan berat baru terkait ancaman terhadap hak milik. Dalam pandangan Thompson, ketika 'kaum Hitam' memprotes hilangnya hak hutan tradisional, kelas-kelas mapan yang

sedang berkuasa memakai Black Act sebagai pembenar untuk mendahulukan kepentingan mereka sendiri. Thompson menyatakan bahwa orang kadang memandang diri mereka sebagai sebuah kelompok. Inti penjelasan dia adalah bahwa perjuangan mendahului kelas: 'kelas tidak eksis sebagai entitas mandiri, lihat ke sekitar, kenali kelas musuh, dan kemudian mulailah berjuang'.[11] Ide ini juga mendasari papernya tentang perselisihan pandangan di kalangan masyarakat dan pengendalian harga ('moral ekonomi'), resistensi kaum miskin buruh terhadap penataan ulang keras kebiasaan kerja', *charivari* atau 'musik kasar', punahnya model pemasaran 'paternal' (pemasaran di mana perantara, pedagang, spekulan tidak mengeksploitasi masyarakat luas), surat-surat kaleng. Thompson, oleh karena itu, mengeksplorasi hubungan kelas dari sudut pandang pilihan moral, keagenan, nilai-nilai.[12]

Meskipun Thompson memperoleh banyak pendukung buat 'humanisme sosialisnya", dia menyatakan bahwa popularitas 'anti-humanisme teoretisnya' Louis Althusser membuat suasana intelektual Inggris memusuhi ide-idenya. Bagi Louis Althusser dan pengikutnya, 'ilmu sejarah' tidak mengenai tindakan sadar para individu, namun mengenai mode produksi (bentuk pengorganisasian ekonomi) yang merasuki 'struktur' sosial masyarakat. Dalam *The Poverty of Theory and Other Essays*, Thompson menyatakan 'perang intelektual tiada henti' terhadap Althusserian sebab membangun mekanisme rinci yang menggambarkan rangkaian-rangkaian interkoneksi hubungan yang melegitimasi kekejaman kebiadaban, dan irasionalisme Stalinisme. Dia terpukul tidak hanya oleh pengingkaran Althusser ter-

hadap keagenan manusia, namun juga oleh penolakannya terhadap protes etis sebagai sebuah ideologi (sistem keyakinan yang relatif tertutup yang tidak disadari oleh kebanyakan kita dalam pengalaman keseharian). Penolakan tersebut menurut Thompson terang-terangan adalah tindakan seorang polisi ideologi. Ia membentuk teori yang menjamin tidak hanya bahwa pertanyaan-pertanyaan radikal mengenai Stalinisme, bentuk-bentuk komunisme, dan "Marxisme" itu sendiri tidak diajukan, namun juga bahwa pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak bisa diajukan' (*The Poverty of Theory*, hal. 374). Marxisme, tegas Thompson, harus bisa melakukan kritik-diri, penilaian-diri, dan diskursus moral (*ibid.*, hal. 148). *The Poverty of Theory* mendapat ktitik bertubi-tubi. Meskipun para pengkritik mengakui bahwa Thompson telah mencurahkan perhatiannya pada soal-soal penting, mereka tetap keberatan dengan argumennya yang polemis, pengaitannya antara Althusserianisme dan Stalinisme, dan klaimnya bahwa yang pertama telah berpengaruh kuat di dunia Anglo-Amerika.[13]

Popularitas Althusserianisme, kata Thompson, gejala asumsi umum bahwa konfrontasi antara blok kekuatan Amerika dan blok kekuatan Soviet adalah keniscayaan yang tidak bisa ditawar-tawar. (*ibid.*, hal. 226). Menyerang Althusserianisme saja oleh karena itu tidak cukup. Sampai meninggalnya pada 1993 Thompson terus berusaha mengembangkan minatnya pada isu-isu sosial dan politik seperti pengembangbiakan senjata nuklir, imperialisme Soviet dan Amerika, upaya-upaya penghapusan hak-hak demokrasi, pengawasan terhadap mereka yang terlibat dalam perjuangan Kiri, dan merosotnya kualitas lingkung-

an (lihat *The May Day Manifesto*,1968; *Warwick University Limited*, 1977; *Zero Option*, 1982; *Protest and Survive*, 1980; *Star Wars*, 1985; *Prospects for Habitable Planet*, 1987). Dalam buku-buku ini, sebagaimana dalam seluruh karya Thompson, kita melihat keyakinannya bahwa sejarah bisa merangsang tindakan politik, dan Thompson sendiri hidup dengan keyakinan tersebut. []

Catatan

[1] Untuk catatan mengenai pemikiran politik dan sosial Thompson, lihat Thompson (MP)

[2] M. Merril, 'Interview with E. P. Thompson', 1976, dalam H. Abelove *et al.*(ed.) *Vision of History*, hal. 11.

[3] M. Merill, 'Interview with E. P. Thompson', hal. 13.

[4] *Anonim*, 'Morris and Marxism', *Times Literary Supplement*, 15 Juli 1955, hal. 391.

[5] Lihat, misalnya, E. Penning-Rowsell, 'The Remodelling of Morris', *Times Literary Supplement*, 11 Agustus 1978, hal. 913-914; dan P. Stansky, 'The Protean Victorian', *New York Times Book Review*, 15 Mei 1977, hal. 7, 48.

[6] E. P. Thompson, 'Through the Smoke of Budapest', *New Reasoner*, 1965, 3.

[7] E. P. Thompson, 'Socialist Humanism: an Epistle to the Philistines', *New Reasoner*, 1, 1957: 122.

[8] Lihat 'At the Point of Decay', 'Revolution', dan 'Outside the Whale', dalam E. P. Thompson (ed.) *Out of Apathy*, London: Verso, 1990.

[9] Thompson, 'Outside the Whale'.

[10] Mengenai ulasan yang mendukung, lihat (misalnya) E. Hobsbawm, 'Organised Orphans', *New Statesmen*, Nopember 1963, 66:787-788; dan C. Hill, 'Worker's Progress', *Times Literary Supplement*, 12 Desember 1963, hal. 1021-1023. mengenai ulasan yang kurang mendukung, lihat (misalnya) J. D. Chambers, 'Making of the English Working Class', *History*, 1 Juni 1966, hal. 183-189; G. Best, 'The Making of the English Working Class', *Historical Journal*,

1965, 8(2): 271-281; R. Currie dan M. Hartwell, 'The Making of the English Class?', dalam M. Hartwell (ed.) *The Industrial Revolution and Economic Growth*, London, 1971, hal. 361-376; R. A. Church dan S. D. Chapman, 'Gravener Henson and the Making of the English Working Class', dalam E. L. Jones dan G. E. Mingay (ed.) *Land, Labour, and Population in the Industrial Revolution*, London: Macmillan, 1967, hal. 131-161; S. Thernstrom, 'A Major Work in Radical History', *Dissent*, 1965, 12: 90-92; J. Gross, 'Hard Times', *New York Review of Books*, 16 April 1964, hal. 8-10; H. Ausubel, 'The Common Man as Hero', New York Times Review of Books, 26 April 1964, hal. 44; dan G. Himmelfarb, 'A Tract of Secret History', *New Republic*, 11 April 1964, hal. 24-26. Jawaban Thompson buat para pengkritiknya bisa ditemukan dalam 'Postscriptum' edisi revisi (1968) *The Making of the English Working Class*.

[11] 'Eighteenth-century English Society: Class Struggle without Class?', *Social History*, 1978, 3(2): 149.

[12] 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century', 'Time, Work-discipline and Industrial Capitalism', dan 'Rough Music: *le charivari anglais*', semua dicetak kembali dalam *Customs in Common*, London: Merlin Press, 1991; dan 'The Crime of Anonimity', dalam E. P. Thompson, (ed.) *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, London: Allen Lane, 1975.

[13] Lihat, misalnya, P. Anderson, *Argument within English Marxism*, London: Verso, 1980, hal. 16-58.

Karya penting Thompson

William Morris: Romantic to Revolutionary, London: Lawrence & Wishart, 1955, edisi revisi, New York: Pantheon, 1977.

The Making of the English Working Class, London: Victor Gonzales, 1963; edisi kedua dengan postscriptum, Harmondsworth: Penguin, 1968; edisi ketiga, dengan sebuah pengantar baru, 1980.

Whigs and Hunters: the Origin of the Black Act, London: Allen Lane, 1975; dicetak ulang dengan sebuah postscriptum, Harmonsworth: Penguin, 1977.

(ed.) *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, London: Allen Lane, 1975.

The Poverty of Theory and Other Essays, London: Merlin Press, 1978.

Customs in Common, London: Merlin Press, 1991.

Lihat pula

Althusser (CT), Davis, Hobsbawm, Marx, Rowbotham, Scott.

Sumber lanjutan

Anderson, P., *Arguments within English Marxisme*, London: Verso, 1980.

History Workshop Journal, 1995, 39: 71-135.

Johnson, R., 'Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-humanist History', *History Workshop Journal*, 1978, 6: 7-9.

Kaye, H. J., *The British Marxist Historians*, Cambridge: Polity Press, 1984.

Kaye, H. J. dan McClelland, K. (ed.) E. P. Thompson: Critical Perspectives, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1990.

Merrill, M., 'Interview with E. P. Thompson', dalam H. Abelove *et al.* (ed.) *Visions of History*, Manchester: Manchester University Press, 1976, hal. 5-25.

New Left Review, 1993, 201: 3-5.

Palmer, B. D., *The Making of E. P. Thompson: Marxism, Humanism, and History*, Toronto: New Hogtown Press, 1981.

_____, *E. P. Thompson: Objections and Opposition*, New York: Verso, 1994.

Radical History Review, 1994, 58: 152-164.

Thucydides

(± 460-± 400 SM)

Meskipun kita banyak tahu mengenai para sejarawan awal, banyak penulis menganggap Thucydides sebagai bapak sejarah. Ini karena, dalam pandangan mereka, *History of the Peloponnesian War*-nya adalah contoh paling awal riset sejarah yang serius. Menurut mereka, Thucydides memperlihatkan ketelitian dan respek terhadap kebenaran dan bukti sama seperti yang diperlihatkan oleh para sejarawan era modern. Namun, seiring dengan perhatian yang lebih besar terhadap kaitan antara gaya dan sejarah di era yang lebih belakangan, para sarjana mulai melihat lagi Thucydides sebagai pengrajin sastra.

Sebagian besar yang kita tahu tentang kehidupan Thucydides berasal dari *History*-nya. Dia lahir mungkin

sekitar 460 SM. Meskipun dia adalah penduduk Athena, nama bapaknya (Olorus) mengindikasikan bahwa dia keturunan Thrace. Thucydides memiliki kekayaan di Thrace, termasuk tambang emas yang menghadap Pulau Thasos, dan, menurut cerita dia, dirinya termasuk orang berpengaruh di sana (4.105. 1). Pada masa-masa permulaan menulis *History*-nya, dia terkena wabah yang kala itu melanda orang-orang Athena (2. 48). Kemudian, pada 424, dia menjadi *strategis*, satu dari sepuluh jenderal yang dipilih setiap tahun. Sang bapak sejarah ini pernah diberi kekuasaan memimpin armada Athena di daerah Thraceward, yang berpangkalan di Thasos. Dia gagal mencegah penguasaan kota kaya Amphipolis oleh jenderal Sparta Brasidas, yang melancarkan serangan mendadak di pertengahan musim dingin (4. 106). Thucydides dipanggil kembali ke Athena, diadili, dan dijatuhi hukuman pengasingan. Ketika di pembuangan, kata Thucydides pada kita, dia berkesempatan memandang peristiwa-peristiwa dari perspektif Peloponnesia (5. 26.5). Pambuangannya berakhir seiring dengan kekalahan Athena dan perdamaian pada 404 (5.26). Dia kembali ke Athena, dan meninggal sekitar sebelum 400 SM.

History terbagi menjadi delapan jilid: jilid 1-4 mengenai sepuluh tahun pertama Perang Peloponnesia, Perang Archidamia, antara Athena dan Sparta, dan perjanjian damai Nicias (431-421), sisanya membahas penyelesaian konflik pada tahun-tahun antara 421 dan 413; jilid 6 dan 7 menjelaskan upaya-upaya Athena untuk menaklukkan Sicily (415-413); dan jilid 8 mengupas pendudukan Sparta terhadap benteng Decelea di wilayah Athena (terkenal pula sebagai Perang Decelea atau Ionia, 413). Thucydides me-

nyatakan bahwa beragam konflik ini sebetulnya masih merupakan rangkaian dari perang Peloponnesia lantaran dia tidak yakin bahwa perjanjian Nicias mampu mewujudkan perdamaian yang sejati dan langgeng. Para ahli tidak sependapat dengan tata penyusunan karyanya tersebut.

Thucydides yakin akan pentingnya tema yang dia bahas dalam bukunya. Sebagaimana yang ditulisnya dalam pengantar:

> [Thucydides] memulai tugas pada pemulaan perang, dengan keyakinan bahwa ia akan menjadi besar dan penting melampaui seluruh perang yang terjadi sebelumnya, menyimpulkan ini dari kenyataan bahwa kekuatan dua belah pihak waktu itu dalam keadaan yang sangat siap berperang dari segi apapun, dan melihat sebagian besar ras Yunani yang tidak ikut berperang memihak salah satu dari dua kekuatan, sedang pada saat yang sama, yang lain pun berencana untuk melakukan hal yang sama. Sebab ini adalah gerakan terbesar yang pernah mengguncang orang-orang Yunani, yang juga meluas ke sebagian orang-orang Barbar, orang pun mengatakan ini adalah guncangan terbesar bagi kebanyakan manusia. (1.1.1-2)

Soal ini selanjutnya dikembangkan dalam 'Arkeologi', sebuah analisis tentang kekuatan-kekuatan yang bermain dalam konflik-konflik yang sedang dipelajari.[1] Dalam pandangan Thucydides, sebab terdalam atau 'terkeji' Perang Peloponnesia adalah ekspansionisme Athena (1.23.6). Athena dan Sparta, jelas Thucydides, satu sama lain sangat berbeda. Athena pada umumnya adalah kekuatan bahari. Armada laut pimpinan Athena-lah yang membebaskan Ionia dari kekuasaan Persia (lihat Herodotus, *Histories*).

Untuk menjamin kebahagiaan anggota angkatan lautnya, Athena memberi mereka semua gaji dan menjadikan mereka anggota majelis umum yang beranggotakan penduduk laki-laki. Athena oleh karena itu berwatak demokratis. Sparta, sebaliknya, adalah negara militer yang dikelola secara tidak baik. Sparta mampu menyokong angkatan daratnya dengan pasukan artileri bersenjata berat lewat pemaksaan wajib militer dan pajak di daerah-daerah yang dikuasainya.. Seluruh aktivitas dirancang untuk menjamin penduduk laki-lakinya siap tempur. Sparta adalah pemimpin liga negara-negara Peloponnesia yang mencakup Corinth. Ketika Athena meluaskan pengaruhnya, ia terlibat konflik dengan Corinth mengenai Corcyra (Corfu) dan Potidaea (1.24-56). Konflik ini, kata Thucydides, menyulut Perang Peloponnesia.

Mengikuti Herodotus, Thucydides hendak meliput secara detail peristiwa-peristiwa hangat. Namun, tidak seperti Herodotus, dia mengklaim telah memenuhi standar penelitian dan akurasi yang lebih tinggi:

> Dari bukti yang ada, setiap orang tidak akan keliru siapa yang punya pandangan hingga keadaan zaman purbakala yang molek nyaris seperti apa yang saya gambarkan, yang tidak menaruh kepercayaan berlebih pada kata orang; para penyair mana yang bersyair dengan lagu, yang memperindah dan memperjelas tema-tema mereka, di satu sisi, dan, di sisi lain, para pembuat kronik mana yang mengarang dengan visi lebih menyenangkan telinga ketimbang mengungkapkan kebenaran, lewat cerita-cerita mereka yang tidak bisa diuji dan yang kebanyakan sebab diburu waktu memilih jalan ketenaran hingga menjadi tak bisa dipercaya. (1.21.1)

Pendekatan ini, tegas Thucydides, membuat karyanya 'kurang menyenangkan telinga' namun mungkin lebih bertahan dalam jangka panjang (1.22.4).

Thucydides menyuguhkan detail *History*-nya dengan penuh keyakinan. Hanya di jilid 8 kita tahu dia, seperti Herodotus, mempersilakan pembacanya untuk menganalisis penjelasan alternatif (sebagai contoh, 8.56.3;87.2-6). Namun, secara keseluruhan, kita tidak dibiarkan ragu tentang apa yang sungguh-sungguh terjadi. Dari jilid 1 kita terkesan dengan usaha Thucydides membangun kepastian:

> Tentang fakta-fakta terjadinya perang, saya merasa itu kewajiban saya untuk mengungkapkan mereka, bukan sebagaimana yang diketahui dari informan sembarangan ataupun seperti yang saya pikir mungkin, namun hanya setelah melakukan investigasi dengan kadar akurasi setinggi mungkin terhadap setiap detail, menyangkut peristiwa yang saya sendiri terlibat di dalamnya maupun peristiwa yang saya ketahui dari orang lain. (1.22.2)

Banyak isi *History* dikembangkan dari sumber-sumber lisan tak dikenal dan sumber-sumber tertulis terkenal seperti karya Herodotus, Antiochus, Hecataeus, Hellanicus, dan Homerus. Banyak ahli pun menyatakan bahwa dia sangat dipengaruhi oleh drama tragik, puisi epik, filsafat sophis, dan pandangan-pandangan Hippokrates tentang pengobatan.[2] Namun, sebagaimana Vico mengingatkan kita, sangat mungkin dua kelompok orang mencapai ide serupa secara sendiri-sendiri. Dia juga memakai inskripsi dan bukti yang disediakan oleh orakel-orakel untuk melengkapi dan memperkuat catatannya tentang peristiwa-peristiwa.

Selain itu ia juga memakai bukti material untuk menyempurnakan catatannya tentang kejadian masa lampau; misalnya, dia memakai bukti arkeologis untuk menunjukkan bahwa bangunan tembok kota di Athena pada 478 dibuat secara terburu-buru (1.93.2). Dia pun menolak pandangan yang didukung oleh Herodotus bahwa bangunan-bangunan di kota Athena merupakan cerminan persis belaka dari kekayaan dan kebesarannya:

> Misalkan kota Sparta jadi lengang sebab ditinggalkan, dan hanya candi dan pondasi bangunan yang tersisa, saya kira generasi selanjutnya akan, seiring berlalunya waktu, sangat sulit untuk percaya bahwa kota Sparta sekokoh bangunan-bangunannya... misalkan, sebaliknya, Athena juga jadi seperti itu, orang akan berkesimpulan dari apa yang dilihatnya bahwa kota Athena dua kali lebih kokoh ketimbang aslinya. (1.10.2-3)

Bukti-bukti dari masa itu menunjukkan bahwa Thucydides sangat tekun dalam melakukan riset. Tidak seperti para penulis sebelumnya, dia memiliki nyaris secara khusus bukti militer dan politik dan berusaha untuk tidak melantur dari pokok bahasan. Lantaran ini menghasilkan catatan sangat rinci tentang perang, kita hanya punya kesan yang samar tentang hal lain yang terjadi di bumi Mediterania.

Fokus Thucydides, tegas Luce, adalah fokus sedahsyat laser pada satu topik, yakni perang.[3] Fokus 'seperti laser' ini membuatnya populer di kalangan sejarawan. Pada diri Thucydides mereka melihat munculnya pemakaian metode riset. Namun, pada abad XX, sejarawan dan juga khalayak mulai menyadari bahwa Thucydides lebih dari se-

kedar sosok yang memegang teguh ketelitian metodologis. Thucydides juga seorang pengrajin sastra besar. Sementara 'suaranya' bisa dikenali dari pemilihan dan penyusunannya terhadap bahan-bahan, ia pun bisa didengar dengan sangat jelas dalam pandangannya tentang kemampuan berbicara. Dalam jilid 1, dia menceritakan pada kita pandangannya tentang kemampuan berbicara:

> Mengenai ceramah yang diberikan dalam setiap persiapan berangkat perang maupun selama perang, sulit bagi saya untuk mengingat secara persis apa isinya, baik ceramah yang saya dengar sendiri maupun ceramah yang saya dengar dari orang lain. Saya menyusun ceramah ketika saya berpikir ada orang dan kelompok mengutarakan kehendaknya pada kesempatan yang berbeda, memahami sebisa mungkin pengertian umum dari apa yang senyatanya mereka utarakan. (1.22)

Ini merupakan penegasan yang luar biasa dari seorang penulis yang menghindari apa yang hanya mungkin. Apa jadinya jika 'bapak sejarah' ternyata hanya mengarang-ngarang sesuatu? Thucydides bukanlah satu-satunya sejarawan kuno yang menyusun ceramah-ceramah buatan (*oratio obliqua*). Apa yang membedakannya dari para penulis sebelumnya adalah bahwa dia menunjukkan pada kita *bagaimana* dia menulis ceramah-ceramah tersebut. Ketika tidak mungkin menyerap apa yang senyatanya diutarakan, dia berusaha untuk 'memahami sebisa mungkin pengertian umum'. Namun, pengamatan cermat terhadap sejumlah ceramah 'buatan' dia, menunjukkan bahwa dia tidak hanya sekedar 'membuat' ceramah. Thucydides memakai ceramah-ceramah untuk menunjukkan tujuan dan

ambisi perseorangan atau negara-negara sekaligus untuk menegaskan soal-soal penting. Filsuf Inggris Thomas Hobbes, misalnya, meyakini bahwa Thucydides menggunakan ceramah-ceramah buatan untuk menyampaikan ketidakpercayaannya pada demokrasi.[4] Namun, para penulis yang lebih belakangan, seperti Finlay, menyatakan bahwa Thucydides menekankan pentingnya demokrasi saat dia menulis tentang kekuatan-kekuatan Athena.[5]

Dalan catatannya mengenai peristiwa-peristiwa tertentu seperti *stasis* (perselisihan sipil) yang mengguncang Corcyra pada 427 SM, kita juga mengetahui tekniknya tentang 'sejarah sebagai sinekdoke'; yakni bahwa kejadian-kejadian di Corcyra tersebut mewakili peristiwa perang yang seutuhnya.[6] Di Corcyra, orang-orang mengabaikan kesepakatan-kesepakatan sosial dan moral dan bertindak berdasarkan kepentingan sendiri; para pejabat dipenjara dan dihukum mati; para bapak membantai anak-anak mereka; mayat-mayat dibiarkan berserakan; para laki-laki dibantai di dalam atau di samping candi; janji dan sumpah dilanggar (3.81). Bahkan arti kata-kata pun berubah:

> Arti lumrah kata-kata dalam kaitan mereka dengan hal-ihwal diubah sekehendak orang. Keberanian konyol dimaknai sebagai pengabdian hidup-mati pada kelompok, kehati-hatian sebagai kepengecutan, moderasi sebagai kedok buat ketidakberdayaan, dan pandai dalam segala hal adalah tak menyelesaikan apa pun... Singkatnya, baik dia yang mencegah orang berbuat buruk maupun dia yang membujuk orang baik agar berbuat buruk sama-sama dipuji. (3.82.4-6)

Ambruknya konvensi moral dan sosial, tagas dia, punya implikasi luas.

Pengisahan Thucydides atas kejadian di Corcyra juga menunjukkan upayanya untuk menyadarkan pembaca akan penderitaan yang diakibatkan Perang Peloponnesia. Penting untuk mendokumentasikan perang, tegas dia pada jilid 1, sebab '[tak] pernah sebanyak ini manusia dibantai, atau semenggenang ini darah mengalir' (1.23.2). Pengetahuan terhadap kejadian-kejadian semacam ini, kata Thucydides lewat ceramah Hermocrates di Gela, semestinya membuat kita 'lebih cenderung saling menghampiri dengan pemikiran ke masa depan (4.62.4). Jelas dari petikan-petikan tersebut bahwa Thucydides tidak ingin kita hanya mengagumi ketepatan metodologi atau kemampuan literernya. Dia juga mempersilakan kita untuk memikirkan dan menyadari apa yang terjadi ketika orang tidak lagi memiliki panduan moral dan sosial untuk bertindak. Inilah poin tulisan-tulisan Thucydides yang menjamin mereka akan 'dimiliki selamanya' (1. 22.4). []

Catatan

[1] Tentang kemiripan antara pandangan Thucydides dan pandangan Foucault tentang 'arkeologi', lihat W. R. Connor, *Thucydides*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

[2] Lihat, misalnya, F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, hal. X; C. Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, Oxford: Oxford University Press, 1929, hal. 26; C. Macleod, *Collected Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1983, hal. 157; dan A. J. Holladay dan J. C. F. Poole, 'Thucydides and the Plague of Athens', *Classical Quarterly*, 1979, 29: 299-300.

[3] T. J. Luce, *The Greek Historians*, London: Routledge, 1997, hal. 69.

[4] Lihat, misalnya, L. M. Johnson, *Thucydides, Hobbes, and the Intelligence of Reason*, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1993.

[5] J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

[6] Luce, *The Greek Historians*, hal. 79.

Karya penting Thucydides

Thucydides: History of the Peloponnesian War, 4 volume, terj. C. F. Smith, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1969.

The Peloponnesian War, terj. R. Warner, Penguin Classics, Harmondsworth: Penguin, edisi revisi, 1972.

Beragam terjemahan *History of the Peloponnesian War* bisa dilihat secara *online* di: http://www.perseus.tufts.edu/Texts.html

Lihat pula

Herodotus, Hobbes (MP), Hobsbawm, Tacitus

Sumber lanjutan

Adcock, F. E., *Thucydides and his History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Cochrane, C., *Thucydides and the Science of History*, Oxford: Oxford University Press, 1929.

Connor, W. R., *Thucydides*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Cornford, F. M., *Thucydides Mythistoricus*, London: Routledge & Kegan Paul , 1965.

Finley, J. H., *Thucydides*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

Fornara, C. W., *The Nature of History in Ancient Greek and Rome*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Gomme, A. W., Andrewes, A., dan Dover, K. J., *An Historical Commentary on Thucydides*, 5 volume, Oxford: Oxford University Press, 1945-1981.

Hornblower, S., *Thucydides*, London: Duckworth, 1987.

_____ , *The History of the Peloponnesian War: an Historical Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Luce, T. J., *The Greek Historians*, London: Routledge, 1997.

Orwin, C., *The Humanity of Thucydides*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Rawlings, H. R., *The Structure of Thucydides' History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Arnold J. Toynbee

(1889-1975)

Khalayak (pembaca) dan cakupan tulisan-tulisan Toynbee's belaka cukup membuat gentar bahkan para pembaca paling getol sekalipun. Dia penulis besar, menghasilkan karya yang tidak terhitung jumlahnya tentang agama, sejarah kuno dan modern, peristiwa kontemporer, dan hakekat sejarah. Dia berpikiran besar: orang terkesan sebab Toynbee berusaha menyatukan seluruh tempat dan masa ke dalam satu jaringan.

Terlahir pada 14 April 1889 di London, Arnold Joseph Toynbee adalah anak dari Henry Valpy Toynbee, seorang pengimpor teh yang beralih menjadi pekerja sosial, dan Sarah Edith Marshall, sarjana *unofficial* di bidang sejarah dari Universitas Cambridge. Semasa kecil, dia dididik oleh

ibunya dan seorang guru privat perempuan. Kemudian dia meneruskan ke Wootton Court di Kent dan Winchester College. Toynbee cemerlang dalam studinya, dan mendapatkan beasiswa untuk disiplin sastra Yunani dan Romawi kuno ke Balliol College, Oxford. Ketika menggeluti sastra Yunani dan Romawi kuno, Toynbee berambisi menjadi 'sejarawan besar yang mahsyur – bukan demi popularitas namun lantaran banyak tugas di dunia yang mesti ditunaikan, dan saya ingin sekali menunaikannya sebanyak yang saya bisa'.[1] Setelah menamatkan studinya pada 1912, dia menjelajahi situs-situs sejarah di Yunani dan Itali. Meskipun Toynbee menikmati perjalanannya, namun dia harus memperpendek kunjungannya untuk mengobati disentrinya. Setelah keluar dari rumah sakit dia mulai bekerja sebagai tutor sejarah kuno di Baliol. Meskipun dia mempunyai harapan mampu membantu murid-muridnya 'mengenal keragaman kehidupan dan peradaban kita', tak seorang pun dari mereka mampu memenuhi harapan sang guru. Dia kemudian mengalihkan energinya untuk melakukan sesuatu yang kemudian menjadi pekerjaan seumur hidupnya: menulis. Dia mulai menulis sebuah buku tentang sejarah Yunani dari masa prasejarah sampai masa Byzantium, namun sebelum buku tersebut selesai dia terganggu oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi di masanya, seperti Perang Balkan pada 1912 dan 1913.[2]

Ketika banyak teman Toynbee dimilisikan saat Perang Dunia I meletus dan pada akhirnya meninggal, dia dibebaskan dari wajib militer lantaran kondisi kesehatannya yang buruk. Entah lantaran merasa bersalah atau bersyu-

kur sebab tidak meninggal bersama teman-temannya, dia memutuskan membantu mewujudkan perdamaian sejati yang langgeng dengan memberi informasi kepada khalayak tentang kejadian masa lalu dan politik perang.[3] *Dalam Nationality and the War*, misalnya, dia berusaha membeberkan ide dan kejadian yang ada dibalik pembunuhan Archduke Franz Ferdinand di Sarajevo dan menunjukkan bahwa penyelesaian konflik secara baik dengan Jerman yang telah kalah akan menjauhkan orang-orang Eropa dari nasionalisme dan mendekatkan mereka kepada kerja sama.[4] Pada 1915 dia menerima tawaran bekerja di unit propaganda pemerintah yang baru berdiri di London. Di situ dia bekerja dengan Lord Bryce untuk menarik perhatian internasional terhadap pembantaian orang-orang Armenia oleh orang-orang Turki. Toynbee bersusah payah mencari data yang bisa dipercaya, namun lantas bermasalah dengan laporan-laporan dia dan Bryce yang berat sebelah (*one-sidedness*) (*Armenian Atrocities: the Murder of a Nation*, 1916; *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-1916*, 1916; dan *The Murderous Tyranny of the Turks*, 1917).[5] Bryce dan Toynbee lantas diminta untuk menyelidiki laporan-laporan tentang kekejaman Jerman pada pihak lain (*The Destruction of Poland: a Study in German Efficiency*, 1916; *The Belgian Deportations*, 1917; dan *The German Terror in France*, 1917).[6]

Pada Mei 1917 Toynbee kembali bertugas di Political Intelligence Department, yang didirikan untuk merancang kebijakan luar negeri Inggris selama fase akhir perang dan pada konferensi damai Versailles.[7] Toynbee menghadiri konferensi Versailles selaku penasehat Kerajaan Ottoman

dan the Muslims of The Central Asia (Persaudaraan Muslim Asia Tengah). Setelah dia kembali ke Inggris dia menerima tawaran mengajar dalam bidang sejarah dan sastra Yunani dan Byzantium modern di Universitas London. Namun, dia dipaksa meninggalkan posisi itu pada 1942, sebab ketua donatur Yunani tersinggung oleh laporan-laporan korannya mengenai perang antara Yunani dan Turki di Anatolia (1921-1922) yang memihak Turki.[8] Tak lama kemudian, dia ditugasi oleh British (kini Royal) Institue for International Affairs untuk menulis sebuah buku hasil riset lama dan mendalam tentang peristiwa-peristiwa penting yang terjadi sejak Perjanjian Versailles. Buku tersebut, *Surveys of International Affairs, 1920-1923* (1925), menjadi buku hasil survei mendalam pertama yang dia hasilkan sampai dia pensiun pada 1953.[9]

Tiap tahun, Toynbee berusaha mengabadikan banyak informasi (kebanyakan dari surat kabar) lewat catatan catatan tentang peristiwa kontemporer di seluruh dunia. Dia menulis penuh percaya diri bahkan tentang tempat-tempat yang tidak dikenal (terpencil) dan menghubungkan mereka dengan tempat-tempat lain di masa-masa yang berbeda pula. Di waktu luangnya, dia memberi kuliah dan menulis artikel.[10] Dia juga mulai mengumpulkan bahan-bahan buat karyanya yang kemudian terkenal: *A Study of History* (12 jilid, 1934-1961).

Keilmuan sejarah kontemporer, tegas Toynbee, kurang sempurna sebab para sejarawan Eropasentris, meniru sainstis, dan melakukan riset tentang topik-topik kecil yang sepele (*Civilisation on Trial and Other Essays*, 1948, hal. 85; *A Study of History*, vol. 9, hal. 9). Yang gagal mereka mengerti,

tegas dia, adalah bahwa 'alam semesta menjadi bisa dipahami sejauh kita bisa memahaminya sebagai sebuah kesatuan' (*Civilisation on Trial*, hal. 11). Dalam semangat itu, Toynbee bermaksud 'mempelajari seluruh peradaban yang dikenal, yang masih ada maupun yang sudah punah' (*ibid.*, hal. 143). Dalam sejumlah besar detail sejarah, tegas dia, sebuah pola bisa diungkap dan diketahui.

Menurut Toynbee, peradaban cenderung menempuh dan melewati empat fase: masa pertumbuhan; masa sukar; sebuah negeri bersama; dan peralihan atau kehancuran. Faktor penting dalam peradaban pada 'masa pertumbuhan' adalah apa yang dia sebut 'tantangan dan jawaban'. Secara singkat, jika sebuah 'masyarakat primitif' ingin tumbuh menjadi sebuah 'peradaban', ia harus tertantang. Ini serupa dengan 'seorang pemanjat yang belum mencapai titik di atasnya sedangkan dia ingin sekali mencapainya ...maka dia harus terus memanjat untuk mencapainya, kecuali kalau ajal keburu menjemputnya' (*A Study of History*, vol. 3, hal. 373).[11] Tantangan pada fase ini, tegas Toynbee, datang dari unsur-unsur eksternal seperti iklim dan kondisi daerah. Setiap respons yang berhasil akan memperkuat peradaban. Namun, jika tantangan yang ada bukan main kerasnya, masyarakat tersebut jatuh ke masa kemandekan. Pada masa seperti itu, tegas Toynbee, masyarakat bisa diumpamakan seperti suku Eskimo yang hidup dalam iklim yang keras.

Kesulitan yang dihadapi peradaban pada 'masa sukar', sebaliknya, disebabkan oleh problem-problem internal seperti perhatian yang berlebihan pada masa lalu atau masa depan; nasionalisme; peniruan terhadap respons yang

diambil peradaban lain (mimesis); pengidolaan terhadap tokoh, teknik, atau lembaga; rasa puas diri terhadap prestasi/capaian masa lalu; dan ketiadaan kreativitas secara umum. Inilah alasan mengapa Toynbee menegaskan bahwa kematian sebuah peradaban adalah soal kematian bunuh diri. Pada fase ini, perang demi perang meletus dan sebuah negeri bersama didirikan oleh 'minoritas dominan'. Perdamaian tercapai, begitu pula kesejahteraan jangka-pendek, namun harapan-harapan untuk menjadi peradaban suram. Pendirian sebuah negeri bersama adalah semata-mata tindakan penyelamatan dan selalu terbukti menjadi fase terakhir masyarakat sebelum kehancurannya' (*ibid.*, vol. 7, hal. 54). Meskipun Toynbee tidak seyakin Oswald Spenger bahwa peradaban Barat tengah merosot, namun dia yakin bahwa ia sedang memperlihatkan sejumlah 'kecenderungan bunuh diri': pemujaan terhadap teknologi; proliferasi senjata nuklir; konflik terus-menerus; nasionalisme; konsumerisme ekstrem; kerakusan; kurangnya perhatian pada negeri-negeri sedang berkembang; egosentrisme (lihat *A Study of History*, ikhtisar, 1972, pendahuluan dan bab 1).

Namun, dalam tujuh tahun di antara penulisan jilid 6 dan 7, dia melihat bahwa '[T]anda abad XX yang bergerak menghadang yang tampak menyala dalam gelap bukan tengkorak dan tulang bersilang (gambar bendera bajak laut): ia tanda tanya' (*A Study of History*, vol. 9, hal. 436). Perubahan pandangan ini adalah konsekuensi perubahan idenya tentang peran agama dalam perkembangan peradaban. Dia menulis:

> Penelitian kita mengenai relasi antara gereja dan peradaban sampai pada kesimpulan ini, kita diam-diam telah bergerak berdasarkan asumsi bahwa dalam proses tarik-menarik antara masyarakat gereja dan masyarakat peradaban, masyarakat peradaban adalah sang protagonis dan peran gereja - baik sebagai tambahan berguna ataupun perusak menjengkelkan-, adalah sekunder dan subordinat. Kini sebab gerakan kita berdasarkan asumsi tersebut terbukti tidak berhasil dan tidak membuahkan apa pun, mari kita mencoba membalik pandangan kita. Mari kita buka pikiran kita buat kemungkinan bahwa gereja bisa menjadi sang protagonis dan sebaliknya sejarah peradaban bisa dilihat dan ditafsirkan bukan dari segi tujuannya melainkan dari efeknya pada sejarah agama. (*Ibid.*, vol. 7, hal. 420)

'Gereja Universal', tegas dia, menggantikan masyarakat dan peradaban primitif. Dalam jenis masyarakat ini - dicirikan oleh kasih sayang dan kemampuan berbagi-, para individu berhubungan erat dengan 'realitas spiritual mutlak', atau apa yang sebelumnya dia sebut Tuhan. Dalam sudut pandang baru sejarah sebagai kemajuan spiritual inilah Toynbee merubah pandangannya tentang peradaban. Peradaban kini merupakan 'upaya untuk menciptakan kondisi masyarakat di mana seluruh manusia akan bisa hidup bersama secara harmonis, sebagai anggota dari sebuah keluarga yang benar-benar inklusif ' (*A Study of History*, vol. 12, hal. 307-308; lihat juga vol. 4, hal. 420-423; vol. 6, hal. 325-326; vol. 7, hal. 425-426).

Toynbee juga merubah dan meluaskan deskripsinya tentang bagaimana peradaban merosot. Dia menyatakan bahwa memburuknya peradaban adalah proses tiga tahap yang melibatkan tiga kelompok orang: minoritas dominan,

proletariat internal, dan proletariat eksternal. Istilah proletariat Toynbee maksudkan sebagai 'unsur atau kelompok yang lantaran beberapa kondisi 'berada dalam' namun 'bukan bagian' masyarakat tertentu pada fase tertentu sejarah masyarakat tersebut (*ibid.*, vol. 7, hal. 1, catatan no. 41). 'Minoritas dominan', tegas Toynbee, adalah para individu yang memperoleh kekuasaan pada 'masa pertumbuhan' lantaran keberhasilan mereka merespons tantangan. Pada 'masa sukar' mereka berusaha memelihara kekuasaan mereka. Usaha memelihara dominasi ini memicu beberapa individu untuk menarik diri dari masyarakat dan menjadi 'proletariat internal'. Pada saat yang sama, kelompok-kelompok di luar peradaban ('proletariat eksternal') mulai mengancam 'minoritas dominan'. Pada akhirnya 'proletariat internal' kembali ke masyarakat untuk membujuk mayoritas tak kreatif agar mengikuti langkah-langkah yang telah mereka bentangkan (*ibid.*, vol. 5, hal. 29).[12] Dalam kebanyakan kasus, tegas Toynbee, agamalah kontribusi yang ditawarkan oleh internal proletariat ketika mereka kembali ke masyarakat (*ibid.*, vol. 9, hal. 3; vol. 12, hal. 609; lihat juga *An Historian's Approach to Religion*, 1956, bab. 17).[13]

Penerimaan terhadap *A Study of History*, begitupun isi buku tersebut, berubah berkali-kali seiring berubahnya waktu. Jilid 1-3, dan pada taraf yang lebih rendah jilid 4-6, disambut baik oleh para akademikus Inggris.[14] Namun, setelah penerbitan volume 7, popularitas dia di kalangan sarjana mulai memudar. Sungguhpun begitu, ini diikuti oleh tumbuhnya popularitas karya-karya dia di kalangan khalayak luas, terutama di Amerika Serikat. Peringatan

Toynbee akan gejala-gejala bunuh diri Barat dan seruannya pada Amerika Serikat untuk mengambil tindakan terhadap urusan-urusan internasional menimbulkan perhatian khalayak. Ringkasan pemikiran dan esai-esai muncul di banyak koran dan majalah, dan Toynbee digembar-gemborkan sebagai nabi. Ide-idenya juga populer di kalangan para penulis fiksi-sains seperti Isaac Asimov (*Foundation Trilogy*, 1951-1953), Charles Harness (*The Paradox Man*, 1953), Frank Herbert (*Dune*, 1965), dan Ray Bradbury (*Toynbee's Convector*, 1988). Bahkan ketika ide-idenya kehilangan popularitas di Amerika Serikat, reputasinya tumbuh di belahan dunia yang lain seperti Jepang.

Banyak sarjana berkesimpulan bahwa pernyataan-pernyataan Toynbee berpijak pada bukti yang tidak meyakinkan, dan bahkan keliru. Yang lain berpendapat bahwa konsep dia tentang 'peradaban', 'tantangan dan respons' dan sebagainya sangat tidak jelas dan tidak memadai jika harus diterapkan pada hampir seluruh keadaan. Namun yang lain lagi menganggapnya sebagai nabi, dan bukan sejarawan.[15] Bahkan, banyak orang mungkin merasa tertarik dengan ide-ide Toynbee sebagaimana yang dirasakan oleh Pieter Geyl, seorang pengkritiknya yang paling getol:

> Seseorang mengikuti [Toynbee] dengan penuh sukacita, dengannya orang tersebut mengikuti sebuah tali penolong buat berjalan yang sangat kuat dan luwes. Orang tersebut spontan memekik: *'C'est magnifique, mais ce n'est pas l'histoire.'*[16] []

Catatan

[1] Surat, ditulis oleh Toynbee untuk R. S. Darbishire, 21 Mei 1911, Toynbee Papers, Bodleian Library, Oxford; dikutip dalam W. H. McNeill, *Arnold J. Toynbee: a Life*, New York: Oxford University Press, 1989, hal. 31.

[2] Lihat, misalnya, *Greek Policy since 1882*, London: Oxford University Press, 1914; dan 'The Slav People', *Political Quarterly*, Desember 1914, 4: 33-68.

[3] McNeill, *Arnold J. Toynbee*, bab 3.

[4] *Nationality and the War*, London: Dent, 1915, hal. 29.

[5] *Armenians Atrocities: the Murder of a Nation*, London: Hodder & Stoughton, 1915; *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-1916*, London: HMSO, 1916; dan *The Murderous Tyranny of the Turks*, London: Hodder & Stoughton, 1917.

[6] *The Destruction of Poland: a Study in German Efficiency*, London: T. Fisher Unwin, 1916; *The Belgian Deportations*, London: T. Fisher Unwin, 1917; dan *The German Terror in France*, London: Hodder & Stoughton, 1917.

[7] G. Martel, 'Toynbee, McNeill, and the Myth of History', *International History Review* [Canada], 1990, 12(2): 338.

[8] R. Beaton, 'Koraes, Toynbee, and the Modern Greek Heritage', *Byzantine and Modern Greek Studies*, 1992, 15(1): 1-18; M. Savvas, 'Arnold Toynbee and the Koraes Chair Controversy', *Journal of the Hellenic Diaspora*, 1991, 17(2): 115-123; dan R. Clogg, *Politics and the Academy: Arnold Toynbee and the Koraes Chair*, London: Frank Cass, 1986.

[9] Lihat S. F. Morton, *A Bibliography of Arnold J. Toynbee*, New York: Oxford University Press, 1980, hal. 39-52.

[10] Bibliografi Morton sendiri mendata lebih dari 800 artikel.

[11] Lihat sampul *Time*, 23 Maret 1947.

[12] Lihat juga 'The Desert Hermits', *Horizon*, 1970, 12(2): 22-27.

[13] C. T. McIntire dan M. Perry (ed.) *Toynbee: Reappraisals*, Toronto: University of Toronto Press, 1989, pengantar.

[14] Lihat, misalnya, L. Woolf, *New Statesmen and Nation*, 1934, 8(182): 213; dan J. L. Hammond, *Manchester Guardian*, 23 Juni 1934.

[15] Lihat, misalnya, P. Geyl, P. A. Sorokin, dan A. J. Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?*, Boston, MA: Beacon

Press, 1949; C. T. McIntire dan M. Perry (ed.) *Toynbee: Reappraisals;* M. Samuel, *The Professor and the Fossil: Some Observations on Toynbee's A Study of History*, New York: Knopf, 1956; M. F. A. Montagu (ed.) *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*, Boston, MA: Peter Sargent, 1956; D. Jerrold, *The Lie About the West: a Response to Professor Toynbee's Challenge*, New York: Sheed & Ward, 1953; C. Frankel, *The Case for Modern Man*, Boston, MA: Beacon Press, 1959; K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950; C. Brewin, 'Research in Global Context: a Discussion on Toynbee's Legacy', *Review of International Affairs*, 1992, 18(2): 115-130; M. Mandelbaum, 'A Note on "Universality" in History', *Revis Univ Madrid*, 1957, 12, hal. 51-57; W. H. Walsh, 'Toynbee Reconsidered', *Philosophy*, 1963, 38(143): 71-78; W. H. Dray, 'Toynbee's Search for Historical Laws', *History and Theory*, 1960, 1(1): 32-54; *V. Purcell, Toynbee in Elysium; a Fantasy in One Act, by Myra Buttle*, New York: Sagamore Press, 1959; dan H. R. Trevor-Roper, 'Arnold Toynbee's Millennium', *Encounter*, 1957, 8(450; 14-28.

[16] Geyl, Sorokin, dan Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?*, hal. 43.

Karya penting Toynbee

A Study of History, 12 volume, London: Oxford University Press, 1934-1961.

A Study of History, revisi dan ikhtisar oleh A. J. Toynbee dan J. Caplan, London: Oxford University Press, 1972.

Survey of International Affairs, 22 volume, London: Oxford University Press, 1925-153.

Civilisation on Trial and Other Essays, London: Oxford University Press, 1948.

The World and the West, London: Oxford University Press, 1953.

An Historian's Approach to Religion, London: Oxford University Press, 1956.

Hannibal's Legacy: the Hannibalic War's Effect on Roman Life, London: Oxford University Press, 1966.

Some Problems of Greek History, London: Oxford University Press, 1969.

Mankind and Mother Earth: a Narrative History of the World, London: Oxford University Press, 1976.

Lihat pula

Bergson (MP), Geyl, Hegel, Ibn Khaldun, Marx, Polybus, Spengler, Vico.

Sumber Lanjutan

Geyl, P., *Debates with Historians*, New York: Meridian Books, 1958.

Geyl, P., Sorokin, P. A., dan Toynbee, A. J., *The Pattern of the Past: Can We Determine It?*, Boston, MA: Beacon Press, 1949.

McIntire, C. T. dan Perry, M. (ed.) *Toynbee: Reappraisals*, Toronto: University of Toronto Press, 1989.

McNeill, W. H., *Arnold J. Toynbee: a Life*, New York: Oxford University Press, 1989.

Montagu, M. F. A., (ed.) *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*, Boston, MA: Peter Sargent, 1956.

Morton, S. F., *A Bibliography of Arnold J. Toynbee*, New York: Oxford University Press, 1980.

Perry, M., *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, Washington, DC: University Press of America, 1982.

_____, *Arnold Toynbee and the Western Tradition*, New York: Lang, 1996.

Stromberg, R. N., *Arnold J. Toynbee: Historian for an Age in Crisis*, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1872.

Thompson, K. W., *Toynbee's Philosophy of World History and Politics*, Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1985.

Winetrout, K., *Arnold Toynbee: the Ecumenical Vision*, Boston, MA: Twayne,1975.

Frederick Jackson Turner

(1861-1932)

Frederick Jackson Turner terkenal dengan pandangannya bahwa

> Sejarah Amerika adalah sungguh-sungguh sejarah pendudukan Barat Raya. Eksistensinya sebagai sebuah daerah tanah kosong, resesinya yang terus-menerus, dan kemajuan daerah barat Amerika, menjelaskan perkembangan Amerika. ('The Significance of the Frontier in American History', dalam *Rereading Frederick Jackson Turner*, hal. 31)

Namun dia juga menantang para sejarawan sekarang untuk mempertimbangkan pentingnya perbedaan-perbedaan wilayah dalam sejarah Amerika; untuk membekali diri dengan banyak bukti dan metode penelitian; untuk

mengakui bahwa peristiwa-peristiwa punya banyak sebab; dan untuk melihat masa lalu dari sudut masa kini. Ide-ide ini menjadi ciri 'sejarah baru' James Harvey Robinson, Carl Becker, dan Carl Beard, dan bertahan hingga kini.

Turner lahir pada 1861 di Portage, Wisconsin. Ibunya seorang guru; bapaknya seorang wartawan, pemilik percetakan, politisi kecil, dan sejarawan amatir. Turner memulai studi di Universitas Wisconsin pada 1880. Di sana dia diajar oleh William F. Allen, seorang tokoh abad pertengahan yang mendorong mahasiswanya untuk memakai perangkat apapun yang tersedia untuk menguak sebab-sebab peristiwa dan untuk melacak evolusi masyarakat. Tesis master Turner, 'The Character and Influence of the Fur Trade in Wisconsin' (1888), yang kemudian dia kembangkan menjadi tesis doktornya di Johns Hopkins University, 'The Character and Influence of the Indian Trade in Wisconsin' (1890), banyak dipengaruhi ole ide-ide Allen. Para instruktur di Johns Hopkins seperti Albion Small, Woodro Wilson, dan Richard Ely juga mendorong Turner untuk meneliti sejarah Amerika Barat.

Pada 1889 kembali ke Universitas Wisconsin untuk mengajar sejarah Amerika. Tak lama setelah itu dia menerbitkan 'The Significance of History' (1891), sebuah paper tempat dia meringkaskan pandangan-pandangannya tentang bagaimana dan mengapa sejarah harus dipelajari. Menurut Turner, kependudukan yang baik menuntut studi sejarah. Ini sebab sejarah membantu kita memahami kejadian-kejadian Amerika kontemporer:

> Setiap perubahan ekonomi, setiap perubahan politik, setiap konspirasi militer, setiap agitasi sosialis di Eropa, telah mendatangkan pada rombongan-rombongan penduduk baru yang telah melintasi padang-padang rumput kita untuk membikin komunitas-komunitas baru yang berpemerintahan sendiri, atau yang telah memasuki kehidupan kota-kota besar kita. Orang-orang ini telah membawa hasil-hasil sejarah pada kita, mereka tidak hanya membawa sejumlah besar tulang dan otot pada kita, tidak hanya sejumlah besar uang, tidak hanya sejumlah besar ketrampilan tangan, namun mereka juga membawa sejumlah besar kebiasaan dan ketrampilan yang telah mendarah daging. Mereka adalah faktor penting dalam kehidupan politik dan ekonomi bangsa. Yang harus kita lakukan adalah membaur dan bahu-membahu dengan mereka. ('The Significance of the Frontier in American History', dalam *Rereading Frederick Jackson Turner*, hal. 29)

Lantaran studi sejarah berkaitan erat dengan studi terhadap peristiwa kontemporer, setiap masa 'menulis sejarah masa lalu lagi/dari awal sesuai dengan kondisi-kondisi penting yang ada pada setiap masa itu sendiri'. Sejarah oleh karena itu terus-menerus *menjadi*, tidak pernah selesai' (*ibid.*, hal. 18). Pada masa dia, Turner berargumen, para sejarawan tidak boleh buta terhadap keadaan dan halihwal Eropa. Jika mereka hendak memperoleh pemahaman yang menyeluruh tentang masyarakat Amerika, mereka tidak bisa membatasi diri hanya dengan mempelajari perkembangan politik dan ekonomi. Untuk memperoleh pemahaman yang komplit tentang masyarakat, mereka harus mempelajari seluruh segi/fase masyarakat-masyarakat terdahulu. Itu menuntut pemakaian banyak bukti dan metode riset.

Setahun setelah itu Turner berargumen bahwa para sejarawan telah mengabaikan 'fakta menonjol dan fundamental dalam sejarah Amerika Serikat', ekspansi populasi dari timur ke barat. Dia menulis:

> Sedikit banyak, sejarah Amerika hingga masa kita sekarang adalah sejarah pendudukan, kolonisasi (pendudukan) Barat Raya. Kemunduran terus-menerus garis batas wilayah merdeka merupakan faktor penting dalam (sejarah) pertumbuhan Amerika. ('Problems in American History', dalam *Frontier and Section*, hal. 29)

Ekspansi Barat, tegas dia, berpengaruh penting buat identitas Amerika. Mempelajari ekspansi tersebut akan membantu menunjukkan 'bagaimana kehidupan Eropa memasuki benua Amerika, dan bagaimana Amerika memodifikasi kehidupan itu dan menghadapi Eropa' (*ibid.*, hal. 30). Turner mengirim salinan artikel ini ke banyak sejarawan. Seorang dari mereka, Herbert Adams, menganjurkan Turner agar menyiapkan sebuah paper buat pertemuan tahun 1893 American Historical Association di the World's Columbian Exposition di Chicago.

Meskipun orang lebih melihat pertunjukan 'Wild West'-nya 'Buffalo Bill' Cody ketimbang mendengar Turner berbicara tentang 'Pentingnya (Daerah) Perbatasan dalam Sejarah Amerika', yang terakhir pada akhirnya berpengaruh besar hingga ia dipuji sebagai satu-satunya sumbangan paling penting bagi penulisan sejarah Amerika.[1] Dalam paper ini, Turner menciptakan ide bahwa perbatasan – 'tempat pertemuan antara kebiadaban dan peradaban'- penting buat sejarah dan identitas Amerika ('The Signifi-

cance of the Frontier in American History', dalam *Rereading Frederick Jakcson Turner*, hal. 32). Menurut Turner, saat para penduduk pindah ke bagian barat untuk memanfaatkan tanah kosong dan sumber daya alam, mereka merasakan bahwa adat dan kebiasaan mereka tidak tepat. Ini mendorong 'kembalinya kondisi-kondisi primitif': hutan belantara menyergap para penduduk, melucuti adat dan kebiasaan mereka, melontarkan mereka ke dalam keadaan yang hampir biadab. Lantas muncul sejumlah fase perkembangan:

> Bermula dengan keberadaan orang Indian dan pemburu; menyusul katakanlah runtuhnya kebiadaban dengan munculnya pedagang, pandu peradaban; lantas kita membaca tarikh tentang kehidupan fase pertanian dan peternakan ala kadarnya; eksploitasi tanah dengan munculnya pertanian jagung dan gandum tanpa rotasi di komunitas-komunitas pertanian menetap yang belum banyak; kultur intensif pemukiman tani padat penduduk; dan akhirnya pengorganisasian manufaktur dengan sistem pabrik dan kota. (*Ibid.*, hal. 38)

Pola-pola perkembangan ini, klaim Turner, merupakan contoh rekaman evolusi sosial manusia. Hasilnya adalah sebuah masyarakat baru yang sangat berbeda dengan masyarakat baru Eropa dan Pantai Timur Amerika. Ekspansi Barat oleh karena itu adalah 'gerbang kebebasan dari perbudakan masa lalu' (*ibid.*, 59). Perbedaan kelas luntur, persamaan politik dan ekonomi dituntut, dan semangat baru nasionalisme dan individualisme tumbuh saat orang-orang di-Amerika-kan dalam tungku perbatasan' (*ibid.*, hal. 47). Pada perbatasan, Turner oleh karena itu berkesimpulan:

> Nalar Amerika mendapatkan karakteristiknya yang menonjol. Kekasaran dan kekuatan otot menyatu dengan kehalusan budi dan keingintahuan; jalan pikiran yang praktis dan penuh daya cipta, cepat menemukan jalan dan hasil; pandangan kuat tentang hal-hal material, yang kurang artistik namun kuasa mendatangkan hasil besar; kekuatan yang terus resah dan tidak sabar; individualisme yang dominan, bahu-membahu, dan dengan itu semua pengendalian diri dan semangat yang menggebu-gebu tampil dengan kebebasan. (*ibid.*, hal. 59)[2]

Dengan ditempatinya seluruh tanah kosong pada masa dia, tegas Turner, periode pertama sejarah Amerika selesai. Dia tidak tahu pasti akan seperti apa periode selanjutnya.

Ketika paper tersebut terbit, ide-ide Turner tidak banyak mendapat perhatian. Edward Everett Hale menyebutnya 'paper yang melit dan menarik' dan Theodore Roosevelt menulis bahwa Turner telah 'menemukan ide-ide kelas satu dan... menyatukan sejumlah besar pemikiran yang berserakan dan nyaris hilang'. Namun, secara bertahap, Turner mematrikan ide-ide dia pada para sejarawan dengan menerbitkan artikel secara rutin meskipun sedikit. Dia juga meluaskan medan penelitiannya menjangkau seluruh daerah di seberang Mississippi West dan bekerja keras menyampaikan ide-idenya ke khalayak yang lebih luas. Sebagai contoh, 'The Problem of the West', yang muncul di *Atlantic Monthly* (1896), mendapat sambutan baik dari banyak pengamat, dan dia meneguhkan keberhasilan ini dengan 'Dominant Forces in Western Life' (*Atlantic Monthly*, 1897), 'The Middle West' (*International Monthly*,

1901), dan 'Contribution of the West to American Democracy' (*Atlantic Monthly*, 1903). Tidak sampai satu dekade setelah kemunculannya, 'tesis perbatasan' Turner menjadi pengetahuan umum kalangan sejarawan dan ia 'tumbuh menjadi mantra yang selalu dibaca dan dikutip berulang kali dalam ribuan kelas dan buku daras'.[3] Tesis Turner, seperti pengakuan Roosevelt, membuka jalan bagi narasi-narasi tentang mitologi perbatasan yang kini ada dan ia menjadi basis logika kebudayaan Amerika populer – budaya Indian dan koboi (*cowboy*), 'Little House on the Prairie', ' Disneyland's Frontier Land' dan bahkan 'Star-Trek'.[4] Ide-idenya pun diaplikasikan dalam sejarah Australia, Afrika, dan Rusia.[5]

Turner mengajar di Universitas Wisconsin sampai 1910 dan di Harvard sampai 1924. Dia menjadi ketua American Historical Society dari 1909 sampai 1910 dan ketua dewan penyunting *American Historical Review* dari 1910 sampai 1915. Dia menerbitkan lebih banyak paper tentang perbatasan ketimbang tentang yang lain, namun pembicaraan dia tentang tema tersebut makin abstrak (teoretis) dia memilih untuk fokus pada cita-cita dan nilai-nilai perintis. Dalam 'Pioneer Ideals and the State University' (1910), misalnya, dia menyatakan bahwa orang-orang bisa terlibat dengan, memikirkan dan merubah cita-cita perintis lewat penelitian ilmiah (*Rereading Frederick Jackson Turner*, hal. 101-118). Selain itu, dalam 'Sections and Nation' (1922), dia menegaskan bahwa, meskipun Amerika Serikat terdiri dari sejumlah 'belahan' budaya yang berbeda, sejumlah 'belahan' budaya yang berbeda tersebut diikat oleh semangat, bahasa, hukum, seperangkat lembaga, dan warisan yang

sama. Amerika bahkan bisa mengajarkan pada Eropa sesuatu tentang hidup berdampingan secara damai. Sebagaimana dia menulis:

> Kita anggota dari satu tubuh, meskipun tubuh tersebut adalah sebuah tubuh yang beragam. Tidak terbayangkan kita akan meniru Eropa dan menyandarkan kepercayaan kita pada kekuatan penaklukan. Kita tidak boleh menjadi sinis, dan yakin bahwa bagian-bagian, seperti bangsa-bangsa Eropa, harus menguasai tetangga-tetangga mereka dan menyerang paling awal dan paling dahsyat. Betapapun intens perubahan ekonomi, kita tidak boleh menyerahkan cita-cita Amerika kita dan harapan-harapan kita pada manusia, yang bersumber dari pengalaman kita merintis, yang selaras dengan solusi mekanis yang ditawarkan oleh para penganjur yang dibesarkan dalam kesulitan dan kesusahan Dunia Lama (*Old Word*)...Kita mestinya terus memperkenalkan kepada saudara kita benua Eropa ide-ide pokok Amerika sebagai cara penyelesaian kesulitan yang lebih baik. Kita mestinya bergerak menuju *Pax Americana*, dan mencari jalan damai di bumi pada diri para manusia yang beritikad baik. ('Selections and Nations', dalam *Rereading Frederick Jackson Turner*, hal. 200)

Meskipun idenya tentang 'bagian-bagian' (*sections*) diterima khalayak, ia tidak semenghentak tesisnya tentang perbatasan. Turner juga menulis *The Rise of the New West* (volume keempat belas *The American Nation: a History*-nya A. B. Hart) dan mengumpulkan beberapa esainya untuk *The Frontier in American History* (1920), namun masih merampungkan *The United States, 1830-1850: the Nation and its Sections* saat dia meninggal pada 1932. Sebuah kumpulan esai selanjutnya berjudul *The Significance of Sections*

in American History diluncurkan tak lama setelah kematiannya, dan Turner dianugerahi Pulitzer Prize secara anumerta untuk karya ini.

Setelah kematian Turner, para kritikus keras menyatakan keberatan mereka tentang ketidakjelasan bahasa Turner – terutama pemakaiannya terhadap kata 'perbatasan' (*'frontier'*)– dan bahwa dia tidak berbuat apapun untuk mencegah membanjirnya penggunaan susunan 'f-kata' dalam budaya Amerika.[6] Turner dianggap bersalah sebab dia, misalnya, telah memakai kata *'frontier'* ('perbatasan') untuk menunjuk 'pinggir wilayah berpenghuni' (*'the edge of settled territory'*), 'pinggir ke tanah kosong' (*'the hither edge of free land'*), 'batas pemukiman' (*'the line of settlement'*), 'Barat' (*'the West'*), 'sebuah bentuk masyarakat' (*'a form of society'*), dan 'sebuah proses' (*'a process'*). Para ahli juga mengangkat isu mengenai tidak memadainya 'tesis perbatasan'. Charles Beard menyatakan bahwa perbatasan tidak mampu menerangkan perbudakan, pertumbuhan kota atau industrialisasi. Benjamin Wright dan Richard White menambahkan bahwa kultur perbatasan telah dibentuk oleh Pemerintah Pantai Timur (East Coast) dan kemudian Pemerintah Federal. George Wilson Pierson mengkritik bahwa Turner telah melakukan standardisasi terhadap pengalaman perintisan yang tadinya beragam.[7] Turner juga dituduh menyepelekan peradaban Eropa dan memberi perhatian yang kecil pada orang Indian, perempuan, Hispanik (orang Spanyol), orang Amerika keturuan Afrika (Negro), orang Asia.[8] Karya dia adalah sebuah catatan laki-laki kulit putih kelas menengah mengenai masa lalu Amerika. Para penulis seperti Carlton Hayes bahkan menyatakan bahwa tesis Turner

berbahaya sebab mengembangkan ketidakpedulian terhadap urusan-urusan internasional. Bagi banyak ahli, Turner adalah seorang pembuat mitos belaka.[9] Sejumlah penulis telah muncul membela Turner, namun kini diakui bahwa ide-idenya tidak bisa diadopsi tanpa beberapa modifikasi yang agak menyeluruh.[10]

Turner membuat sebuah rangka pikiran (*framework*) yang telah mengilhami dan meresahkan para sejarawan Amerika Serikat yang tak terhitung jumlahnya. Para ahli telah memujinya, mencelanya dan berusaha untuk mengabaikannya, namun ketika mereka berbicara tentang masa lalu Amerika, ide-idenya muncul senantiasa. Bahwa mereka terus menimba dan merubah ide-idenya, Turner barangkali berargumen, itu menunjukkan bahwa 'setiap masa menulis sejarah masa lalunya dari awal'. []

Catatan

[1] R. White, 'Frederick Jackson Turner and Buffalo Bill', dalam J. R. Grossman (ed.) *The Frontier in American Culture: an Exhibition at the Newberry Library, Chicago, August 6, 1994-January 7, 1995*, Chicago, IL: Newberry Library, 1994, hal. 1.

[2] R. A. Billington, *The Genesis of the Frontier Thesis: a Study in Historical Creativity*, San Marino, CA: Huntington Library, 1971, hal. 13.

[3] White, 'Frederick Jackson Turner and Buffalo Bill', hal. 12.

[4] Tentang Turner, Disneyland, dan 'Star Trek', lihat P. L. Limerick, 'The Adventures of the Frontier in the Twentieth Century', dalam J. R. Grossman (ed.) *The Frontier in American Culture*, hal. 67-102; dan W. B. Tyrell, 'Star Trek as Myth and Television as Mythmaker', *Journal of Popular Culture*, 1977, 10: 711-719.

[5] Lihat, misalnya, R. Lawson, 'Towards Demythologising the Australian Legend – Turner's Frontier Thesis and the Australian Experience', dalam *Journal of Social History*, 1980, 13(4): 577-587; G.

Deveneau, 'Frontier in Recent African History', dalam *International Journal of African Historical Studies*, 1978, 11(1): 63-85; dan J. L. Wieczynski, *The Russian Frontier: the Impact of Borderlands upon the Course of Early Russian History*, Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1976.

[6] Lihat, misalnya, G. W. Pierson, 'The Frontier and Frontiersmen of Turner's Essay', dalam *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 1940, 64: 449-478; dan R. Hofstadter, 'Turner and the Frontier Myth', dalam *American Scholar*, 1949, 18: 433-443. Tentang *frontier* sebagai *'f-kata'*, lihat P. L. Limerick, 'The Adventures of the Frontier in the Twentieth Century', dalam Grossman, *The Frontier in American Culture*, hal. 72.

[7] Mengenai ringkasan kritik-kritik ini, lihat H. R. Lamar, 'Frederick Jackson Turner', dalam M. Cunliffe dan R. W. Winks (ed.) *Pastmasters: Some Essays on American Historians*, New York: Harper & Row, 1969, hal. 74-109. Lihat juga R. White, *'It's Misfortune and None of My Own': A History of the American West*, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991.

[8] Lihat paper-paper dari beragam penulis dalam 'Centennial Symposium on the Significance of Frederick Jackson Turner', dalam *Journal of the Early Republic*, 1993, 13: 133-249; S. C. Schulte, American Indian Historiography and the Myth of the Origins of the Plains Wars', dalam *Nebraska History*, 1980, 61: 437-446; W. G. Robbins, 'The Conquest of the American West: History as Eulogy', dalam *Indian Historian*, 1977, 10: 7-13; G. Riley, 'Images of the Frontierswoman: Iowa as Case Study', dalam *Western Historical Quarterly*, 1977, 8: 189-202; L. Graaf, 'Recognation, Racism, and Reflection on the Writing of Western Black History', dalam *Pacific Historian Review*, 1975, 44: 22-51; D. C. Smith, 'The Logging Frontier', dalam *Journal of Frontier History*, 1974, 18: 96-106; dan W. R. Jacobs, 'The Indian and the Frontier in American History – a Need for Revision', dalam *Western Historical Quarterly*, 1973, 4: 43-56.

[9] L. M. Hacker, 'Sections – or Classes? ', dicetak lagi dalam G. R. Taylor (ed.) *The Turner Thesis: Concerning the Role of the Frontier in American History*, edisi revisi, Boston, MA: D. C. Heath, 1956; C. J. H. Hayes, 'The American Frontier – Frontier of What?', dalam *Ameri-*

can Historical Review, 1946, 51(1): 199-216; R. Hofstadter, 'Turner and Frontier Myth'; dan D. Noble, *Historians against History: the Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1965, hal. 37-55.

[10] Mengenai contoh-contoh penafsiran kembali tesis perbatasan, lihat, misalnya, J. Forbes, 'Frontiers in American History and the Role of the Frontier Historian', dalam *Ethnology*, 1968, 15: 205, 207; dan H. Lamar dan L. Thompson (ed.) *The Frontier in History: North America and Southern Africa Compared*, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Karya penting Turner

Rise of the New West, 1819-1829, vol. 14 *The American Nation: a History*, diedit oleh A. B. Hart, New York: Harper & Brothers, 1906.

The Frontier in American History, New York: Henry Holt, 1920. *Online* di: http://xroads.virginia.edu/~HYPER/TURNER/.

The Significance of Sections in American History, diedit oleh A. Craven dan M. Farrand, New York: Henry Holt, 1932.

The United States, 1830-1850: the Nation and its Sections, diedit oleh M. H. Crissey, M. Farrand, dan A. Craven, New York: Henry Holt, 1935.

Frontier and Section, diedit oleh R. A. Billington, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961.

Rereading Frederick Jakson Turner, diedit oleh J. M. Faragher, New York: Henry Holt, 1994.

Lihat pula

Mill (MP), Ranke, Wilson (IRT), Woodson.

Sumber lanjutan

Billington, R. A., *The Genesis of the Frontier Thesis: a Study in Historical Creativity*, San Marino, CA: Huntington Library, 1971.

Frederick Jackson Turner: Historian, Scholar, Teacher, New York: Oxford University Press, 1973.

Carpenter, R. H., *The Eloquence of Frederick Jackson Turner*, San Marino, CA: Huntington Library, 1983.

'Centennial Symposium on the Significance of Frederick Jackson Turner', *Journal of the Early Republic*, 1993, 13(2): 133-249.

Grossman, J. R. (ed.) *The Frontier in American Culture: an Exhibition at the Newberry Library*, August 26, 1994-January 7, 1995, Chicago, IL: Chicago Library, 1994.

Jacobs, W. R., *The Historical World of Frederick Jackson Turner, with Selections from his Correspondence*, New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

Marion, W. E., *Frederick Jackson Turner: a Reference Guide*, Boston, MA: G. K. Hall, 1985.

Nash G. D., Creating the West: Historical Interpretations, 1890-1990, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1991.

'New Perspectives on the West', oleh the American Public Broadcasting Service (PBS), *online* di: http://www/pbs.org/weta/thewest/

Giambattista Vico

(1668-1744)

Sudah menjadi kebiasaan lama untuk melihat Vico sebagai sosok yang dikenal cemerlang namun terabaikan, padahal tawaran-tawaran esoteris dan idiosinkretisnya sebenarnya membuka pintu untuk memahami banyak pemikiran Barat. Selain terkenal sebagai penulis 'sulit' –dan karenanya, hanya sedikit akademikus yang tertarik padanya- Vico juga meneguhkan kenyataan bahwa dia tetap diabaikan. Ini sungguh sangat disayangkan, sebab pandangan Vico tentang hakikat pengetahuan sejarah dan hubungan antara studi sejarah dan pengetahuan-diri berbicara banyak buat masa kita.

Sebagai anak seorang penjual buku Nepal, Giambattista Vico membekali diri dengan bahasa Latin, hukum,

filsafat di antara masa-masa pendek di sejumlah sekolah. Pada usia sembilan belas tahun dia meninggalkan Nepal menuju Salerno untuk menjadi tutor buat keponakan-keponakan laki-laki ahli hukum Monsinyor Rocca. Di Salerno, dia mempelajari berbagai buku karya penulis kondang, di antaranya Plato, Galileo, Tacitus, Descartes, dan Francis Bacon. Di situ pula dia menyelesaikan studi doktornya dalam disiplin hukum di Universitas Nepal. Saat kepulangannya dia memenangkan kompetisi untuk posisi mengajar retorika di Universitas Nepal. Vico mengambil posisi ini pada 1699, namun dia terus memberi pelajaran privat dan mengambil bagian sastra karena gajinya yang sedikit (lihat *The Autobiography of Giambattista Vico*, hal. 118-136).

Di universitas Nepal, Vico berargumen dalam enam orasi yang dia berikan antara 1699 dan 1707 bahwa hikmah dan kebijaksanaan bisa didapatkan dengan mempelajari sastra sekaligus sains. Dia menegaskan bahwa untuk mencapai kebenaran dan pengetahuan-diri kita harus mempelajari seluruh cabang pengetahuan, yang dulu dan yang sekarang (lihat *On Humanistic Education*). Dalam orasinya tahun 1709 dan 1710 dia mengembangkan lebih jauh pandangan pendidikan ini. Dalam orasi pertama, *De nostri temporis studiorum ratione* (terj. *On the Study Methods of our Time*), Vico berargumen bahwa pengetahuan matematis dan saintifik tidak pasti sebagaimana pengertian yang dimaksudkan oleh para penulis seperti Descartes. Menurut Descartes, kepastian berakar pada (kriteria) kejelasan dan kekhasan. Bagi Vico, di sisi lain, pengetahuan matematis dan saintifik pasti hanya lantaran simbol dan konsep yang dipakainya

adalah hasil pikiran manusia (*ibid.*, hal. 21-24). Di sini kita melihat munculnya apa yang menjadi inti filsafatnya: bahwa kita bisa sangat memahami apa-apa yang dibikin oleh manusia. Lebih lanjut, Vico menegaskan bahwa dominasi matematika dan sains telah menimbulkan pengabaian terhadap pendidikan menyeluruh yang dia rekomendasikan. Jika para murid dididik dengan seluruh bentuk pengetahuan, kata Vico, mereka tidak akan terdorong untuk secara gegabah melakukan pembicaraan-pembicaraan lantaran mereka masih dalam proses belajar; mereka juga tidak akan, dengan taklid buta, menolak untuk menerima pandangan mana pun meskipun pandangan tersebut tidak disetujui oleh seorang guru' (*ibid.*, hal. 19).

Pandangan pendidikan 'konstruktivis' Vico pun tampak lebih jelas dalam orasi dia pada 1710: *De antiquissima Italotum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (terj. *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language*). Tuhan mengetahui dunia, tegas Vico, sebab *dia* yang membikinnya.[1] Demikian pula halnya, kita – yang dibikin menurut citra Tuhan – bisa mengetahui dunia yang telah kita buat. Jadi, misalnya, saya lebih tahu persis tentang buku ini ketimbang tentang sebongkah batu. Ini tidak berarti bahwa dunia alam sekitar tidak bisa diketahui sama sekali; ini hanya berarti bahwa pengetahuan yang dicapai sainstis dengan 'mencontoh Tuhan' melalui berbagai eksperimen hanya *benar-benar* bisa dimengerti oleh Tuhan (*ibid.*, hal. 94). Vico meringkas ide ini dalam frasa *'verum et factum convertuntur'* atau 'kebenaran bisa disamakan dengan (sebuah) bikinan' (*ibid.*, hal. 45).

Pada 1717 posisi pengajar hukum di Universitas Nepal kosong, dan Vico diminta menunjukkan kualitasnya untuk mengisi posisi tersebut dengan menulis untuk sebuah karya bareng yang akan diterbitkan tentang *The Law of War and Peace* (1717) karya Grotius. Untuk keperluan tersebut dia menulis *De universi iuris uno principio et fine uno* dan *De constantia iurisprudentis* (dalam *Opere di G. B. Vico*, vol. 2). Dalam dua tulisan tersebut, Vico menyatakan bahwa, meskipun prinsip-prinsip yang mendasari undang-undang perang dan damai bangsa-bangsa tertentu harus diubah, prinsip-prinsip tersebut sesuai dengan pola kejayaan dan kemunduran yang umum dimiliki oleh seluruh bangsa kecuali Yahudi. Pola ini, tegas Vico, adalah 'Ketetapan Tuhan/ sunnatullah' (*Providence*). Sebenarnya apa yang Vico maksud dengan 'Ketetapan Tuhan' itu tidak jelas dan masih membingungkan buat para penanggapnya. Vico gagal mendapatkan posisi tersebut. Dalam karyanya selanjutnya, *Principi di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla Commune Natura delle Nazioni in Questa Terza Impressione* (terj. *The New Science of Giambattista Vico*), dia berusaha menguraikan pola kejayaan dan kemunduran tersebut secara detail. Vico menerbitkan edisi pertama *The New Science* pada 1725. Pada 1728, dia diminta menerbitkan satu edisi lagi di Venice, pada masa itu Venice adalah pusat percetakan buku paling penting di Eropa. Dia setuju, dan kemudian melengkapi manuskrip buku tersebut dengan anotasi dan tambahan-tambahan. Namun dia terhambat oleh percetakan, dan harus mengurangi jumlah halaman bukunya. Edisi kedua *The New Science* ini diluncurkan di Nepal pada 1730. Vico terus merevisi buku tersebut. Catatan-catatan yang

dia tulis dijadikan bahan buat edisi ketiga. Tulisan ini berhasil dia lihat lewat penerbitannya di tahun kematiannya, 1744 (tentang sejarah penerbitan *The New Science*, lihat *The Autobiography of Giambattista Vico*, hal. 210).

Banyak periode sejarah, tegas Vico dalam *The New Science*, yang dapat digambarkan dalam tiga corak: 'periode puisi', 'periode pahlawan', dan 'periode manusia'. Dalam bangsa manusia, tulis dia:

> Pertama kali muncul si raksasa dan si aneh, seperti *cyclopes*, lantas si sombong dan si murah hati, seperti Achilles; lantas si pemberani dan adil, seperti Aristides dan Scipio Africanus; lebih dekat dengan kita, si sosok mengagumkan yang punya banyak kebaikan sekaligus keburukan, yang di antara si biadab punya reputasi kemuliaan sejati, seperti Alexander dan Caesar; dan kemudian, sosok melankolis dan reflektif, seperti Tiberius; dan akhirnya orang-orang gila yang tak punya malu dan *ngawur*, seperti Caligula, Nero, dan Domitian. (*The New Science*, bagian 243)[2]

Pada 'periode puisi', orang-orang kasar dan irasional, namun mereka punya daya imajinasi kuat. Lewat mitos, yang mereka anggap sebagai kebenaran harfiah, mereka berupaya menerangkan dunia mereka. Mitos menjadi dasar bahasa mereka, cita-cita, hukum, dan lembaga mereka. Orang-orang pada masa ini takut dan percaya pada Tuhan yang maha kuasa. Mereka yang mengklaim bisa berkomunikasi dengan Tuhan diberi kedudukan istimewa. Pada 'periode pahlawan', para individu yang diistimewakan tersebut mulai kehilangan kekuasaan mereka. Orang-orang mulai ragu bahwa mereka bisa berkomunikasi dengan Tuhan. Perselisihan di antara mereka lantas memunculkan

kebutuhan akan sistem politik yang didasarkan pada kemanusiaan dan keadilan. Sistem politik yang seperti ini terwujud pada 'periode manusia'. Pada 'periode pahlawan' dan 'periode manusia', orang-orang beranjak dari kesadaran mistik non-rasional menuju kesadaran rasional. Namun, dua periode ini bukanlah periode yang tinggi/superior, sebab hilangnya kemampuan imajinasi menyebabkan keraguan pada Tuhan, dan kemudian, tegas Vico, penyelewengan moral (*moral corruption*). Jika ketidakpercayaan (kekafiran) pada Tuhan ini tidak bisa dibendung dan diatasi (dikembalikan menuju keimanan pada Tuhan), masyarakat bisa terperosok dalam 'barbarisme pemikiran': taraf atau keadaan di mana pemikiran telah kehabisan kekuatan kreatifnya.[3] Dalam 'barbarisme pemikiran', orang-orang berusaha mendapatkan kembali keimanan lewat kesadaran mistis. Dalam teori, sejarah dunia didasari oleh sebuah pola siklis (*ibid.*, bagian 114). Namun, dalam kenyataan, faktor-faktor seperti iklim, wabah, konflik, dan bentang alam menimbulkan variasi pola.

Lewat studi sejarah, tegas Vico, kita bisa mengetahui ide-ide yang membentuk masa kita. Pengetahuan-diri penting, tegas dia, lantaran ia membantu menyelamatkan kita dari kejatuhan ke dalam barbarisme. Sealur dengan tulisan-tulisan dia sebelumnya, Vico menegaskan bahwa studi terhadap masa lalu menjadi mungkin/dimungkinkan sebab 'kebenaran bisa disamakan dengan (sebuah) bikinan'. 'Sudah begitu adanya dan tidak usah dipersoalkan lagi', tulis dia, jika dunia masyarakat sipil memang buatan manusia, dan jika prinsip-prinsipnya oleh karena itu ditemukan dalam modifikasi pemikiran manusiawi kita yang

sama' (*New Science*, bagian 331). Para sejarawan bisa memahami ide dan tindakan para agen sejarah dari (watak) kemanusiaan mereka yang sama. Mereka bisa mengetahui apa yang sama untuk dipaparkan, cinta dan ketakutan yang tidak bisa mereka ketahui, seumpama menjadi ikan salem yang berenang ke hulu. Namun, memahami kembali ide dan tindakan para agen sejarah bukan perkara gampang, sebagaimana memahami 'periode puisi', misalnya, menuntut kita untuk mempertimbangkan mitos sebagai kebenaran harfiah. Lima hal berikut bisa membatasi kesempatan kita memperoleh pengetahuan sejarah. *Pertama*, Vico melarang kita membuat klaim berlebihan tentang kekuatan dan kekayaan masa lalu. Ini mendorong kita untuk menganggap masa lalu sebagai 'masa kejayaan', 'periode keemasan'. Pelabelan berlebihan semacam itu, bagaimanapun, bisa membuat kita mengabaikan fakta-fakta yang menyangkal dan membatalkan label-label tersebut.[4] *Kedua*, dia mengarahkan perhatian pada 'keangkuhan bangsa-bangsa', pandangan bahwa perkembangan sebuah bangsa penting buat dan menyangkut hajat hidup seluruh bangsa lain. Di sini, seseorang menjadi korban kepercayaan bahwa bangsa si anu mengungguli seluruh bangsa lain dalam soal budaya, gaya hidup, kekuatan militer, dan sebagainya. Sejarah-sejarah nasional, ingat Vico, cenderung mengabaikan dan tidak meliput kegagalan-kegagalan. *Ketiga*, Vico mengidentifikasi 'keangkuhan para ahli dan ilmuwan'. Di sini, para sejarawan cenderung mengukur dan memahami orang-orang di masa lalu berdasarkan nilai dan pengetahuan mereka sendiri.

Keempat, dia memberi penekanan pada apa yang disebut Collingwood 'keyakinan yang salah mengenai sumber' (*the 'fallacy of sources'*).[5]

Di sini, sejarawan bekerja dengan kepercayaan yang salah bahwa masyarakat harus berbagi sumber agar punya karakteristik yang sama. Oleh karena itu jika dua masyarakat punya lembaga yang sama, maka yang satu harus belajar tentangnya dari yang lain, atau keduanya harus belajar tentangnya dari masyarakat yang lain. Kepercayaan ini, tegas Vico, mengingkari kemampuan kreatif pikiran manusia. *Terakhir*, Vico menegaskan pada para pembacanya bahwa mereka mungkin lebih mengerti tentang peristiwa-peristiwa sejarah ketimbang mereka yang telah menjadi saksi sejarah. Di sini, Vico menganjurkan bahwa statemen apapun yang diberikan oleh seseorang jangan pernah secara otomatis diterima sebagai kebenaran sejarah. Bahkan, kebenaran sejarah harus ditemukan lewat penelitian kritis terhadap pernyataan-pernyataan, mitos-mitos, tradisi-tradisi, dan ritual-ritual. Etimologi (studi terhadap turunan/derivasi istilah-istilah) secara khusus sangat membantu, sebab banyak kata yang kita pakai memiliki jejak asal-usul dari masa-masa yang jauh. Selain itu, Vico percaya bahwa pemikiran dan bahasa terkait erat. Maka ini berarti bahwa kata-kata yang dipakai orang dan bagaimana mereka memakai kata-kata tersebut memberi indikasi penting tentang cara mereka berpikir tentang dunia.

Sebetulnya pengetahuan kita tentang Vico hari ini sangat bergantung pada jasa para pemikir abad XIX seperti Jules Michelet. Michelet sangat terpikat dengan ide-ide Vico dan dialah yang membuat terjemahan Prancis

ringkas *The New Sciences* pada 1872. Lewat upaya Michelet, Vico dihargai lantaran menemukan ide sejarah, politik, dan estetika yang melanda Eropa pada masa itu. Ide-ide Vico kemudian dianalisis oleh filsuf Italia Giovanni Gentile dan Benedetto Groce. Analisis Groce terhadap ide-ide Vico kini pun disambut baik di negeri-negeri berbahasa Italia dan sekaligus, berkat penerjemahan Collingwood terhadap *La filosofia di Giambattista Vico* pada 1913, di negeri-negeri berbahasa Inggris. Collingwood sendiri mengembangkan banyak ide Vico dalam tulisan-tulisannya tentang prinsip-prinsip sejarah. Lantaran pengaruh tulisan-tulisan Groce dan Collingwood tentang Vico, sering sulit untuk menentukan ini perkataan siapa. Lebih ke belakang, para penulis seperti Badaloni, Berlin, Burke, Fisch, Haddock, Momgliano, Pompa, Tagliacozzo, dan Verene banyak membantu pemahaman kita terhadap pemikiran Vico. Peringatan tiga abad kelahiran Vico pada 1968 ditandai dengan sejumlah konferensi, koleksi sastra, dan pendirian dua lembaga Vico (satu di Nepal dan satunya lagi di New York).

Sulit untuk menerangkan secara rinci sejauh mana pengaruh Vico terhadap para penulis setelahnya. Sejumlah sarjana beranggapan bahwa pandangan yang konstruktif terhadap pengetahuan dan ide-ide dia tentang pola-pola yang mendasari masyarakat bisa dijumpai dalam pandangan-pandangan Hegel, Herder, Marx, Spengler, dan Toynbee. Namun, tampak bijak untuk menyimpulkan bahwa Vico merubah pandangan yang ada tentang sejarah dan pengetahuan setidaknya dengan dua cara penting. *Pertama*, Vico menunjukkan lewat 'sains baru'nya (*new science*) akan keniscayaan pemikiran sejarah yang kritis dan konstruktif.

'Sains' ini tidak saja memungkinkan para sejarawan memperoleh informasi yang lebih kaya tentang masyarakat-masyarakat yang selama ini hanya dikenal lewat kesaksian-kesaksian tertulis, namun juga memberi mereka akses kepada peradaban-peradaban yang tidak meninggalkan dokumen tertulis. Misalnya, Vico memandang mitos bukan sebagai statemen palsu tentang realitas atau cerita khayal tentang peristiwa masa lalu, namun sebagai perwujudan kepercayaan dan pandangan awal/dini. *Kedua*, Vico meragukan pandangan yang lazim pada waktu itu bahwa matematika dan sains sajalah yang menghasilkan pengetahuan yang pasti. Isu mengenai konstruktivisme dan keterkaitan sains dan sejarah yang terus mendominasi diskusi historiografi sekarang membuktikan pentingnya upaya-upaya untuk memikirkan kembali apa yang Vico katakan. []

Catatan

[1] Saya menggambarkan Tuhan dengan 'dia' sebab Vico pun menggambarkan Tuhan sedemikian.

[2] Achilles, tentara pasukan Agamemnon dalam Perang Troya; Aristides, jenderal dan negarawan Atena abad kelima puluh SM; Scipio Africanus (236-164 SM), jenderal Romawi yang berhasil mengalahkan Hannibal; Alexander Agung, Raja Macedonia dari 336 sampai 323 SM; Caesar (100-44 SM, jenderal dan negarawan Romawi; Tiberius, kaisar Romawi dari 14 sampai 37 SM; Caligula, Kaisar Romawi dari 31 sampai 41 M; Nero, Kaisar Romawi dari 54 sampai 68 M; dan Domitian, Kaisar Romawi dari 81 sampai 96 M.

[3] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, edisi revisi, W. J. Van der Dussen (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1993, hal. 67.

[4] *Ibid.*, hal. 68-69; C. Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*, Basingstoke: St Martin's Press, 1993, bab 1 dan 7.

[5] Collingwood, *The Idea of History*, hal. 69.

Karya penting Vico

Opere di G. B. Vico, 8 volume, diedit oleh F. Nicolini, Bari: Laterza, 1914-1941.

On Humanistic Education: Six Inaugural Orations, 1699-1707, terj. G. A. Pinton dan A. W. Shippe, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

On the Study Methods of our Time, terj. E. Gianturco, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

On the Most Ancient Wisdom of the Italian Unearthed from the Origins of Latin Language, terj. L. M. Palmer, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

The Autobiography of Giambattista Vico, terj. M. H. Fisch dan T. G. Bergin, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963.

The New Science of Giambattista Vico, terj. M. H. Fisch dan T. G. Bergin, edisi tahun 1744, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968, edisi revisi, 1984.

'On the Heroic Mind', terj. E. Sewell dan A. C. Sirignano, dalam G. Tagliacozzo, M. Mooney, dan D. P. Verene (ed.), *Vico and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979, hal. 228-245.

Vico: Selected Writings, diedit dan diterjemahkan oleh L. Pompa, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Lihat pula

Aristotle (MP), Bacon (MP), Collingwood, Groce, Descartes (MP), Hegel, Marx, Michelet.

Sumber lanjutan

Adams, H. P., *The Life and Writing of Giambattista Vico*, London, Allen & Anwin, 1935.

Bedani, G., *Vico Revisited*, Oxford: Berg, 1989.

Berlin, I., *Vico and Herder*, London: Hogarth, 1976.

Burke, P., *Vico*, Oxford Past Masters, Oxford: Oxford University Press, 1985.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, edisi revisi, diedit oleh W. J. Van der Dussen, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Groce, B., *The Philosophy of Giambattista Vico*, terj. R. G. Collingwood, London: Howard Latimer, 1913.

Miller, C., *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*, Basingstoke: St Martin's Press, 1993.

Pompa, L., *Vico: a Study of the 'New Science'*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Tagliacozzo, G., (ed.), *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981.

Tagliacozzo, G., Mooney, M., dan Verene, d. P., (ed.), *Vico and Contemporary Thought*, London: Macmillan, 1980.

Tagliacozzo, G., dan Verene, D. P., (ed.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976.

Tagliacozzo, G., Verene, D. P., dan Rumble, V., (ed.), *A Bibliography of Vico in English (1884-1984)*, Bowling

Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1985.

Tagliacozzo, G., dan White, H., (ed.), *Giambattista Vico: an International Symposium*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1969.

Verene, D. P., *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

_____ , *The New Art of Autobiography: an Essays on the 'Life of Giambattista Vico Written by Himself'*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

W. H. Walsh

(1913-1986)

'Filsafat sejarah', tulis W. H. Walsh pada 1962, 'tidak pernah menjadi subjek popular di Britania Raya, apakah di kalangan filsuf maupun sejarawan, Namun ia menunjukkan sedikit gejala menjadi lebih bergengsi di masa sekarang.' Kondisi semacam itu menarik Walsh, dan dalam sejumlah artikel dan karya yang melambungkan namanya – *An Introduction to Philosophy of History* (1951, edisi revisi ketiga, 1967) – dia berusaha menekankan pentingnya soal-soal yang muncul dari pemikiran tentang natur sejarah.

William Henry Walsh lahir di Leeds pada 10 Desember 1913. Usai belajar di Leeds Grammar School, Walsh meneruskan ke Merton College, Oxford. Dia mempunyai hubungan kuat dengan Merton College: usai lulus dengan

gelar kelas satu dalam *Literae Humaniores* (sastra-sejarah Yunani dan Romawi kuno dan filsafat), dia menjadi anggota riset yunior dan tutor dari 1947 sampai 1960, dan setelah mengundurkan diri pada 1979 dia kembali sebagai anggota kehormatan. Antara 1960 dan 1979, Walsh menjadi guru besar logika dan metafisika di Universitas Edinburgh. Dia meninggal pada 7 April 1986.

Bila filsafat sejarah menjadi 'objek kecurigaan, jika malah bukan cemoohan, tegas Walsh, itu tidak sedikit adalah lantaran keterkaitan tradisionalnya dengan pemikiran 'metafisik'. Hingga abad XIX, apa yang Walsh sebut 'filsafat sejarah spekulatif' pada dasarnya adalah satu-satunya bentuk filsafat sejarah. Tujuannya, tulis dia:

> Adalah untuk mencapai pemahaman terhadap disiplin sejarah sebagai satu kesatuan; untuk menunjukkan bahwa, meskipun ia menyuguhkan banyak anomali dan inkonsekuensi yang kasat mata, sejarah bisa dianggap membentuk satu kesatuan yang merangkum satu rencana menyeluruh, satu rencana yang, sekali kita memahaminya, akan menjelaskan detail peristiwa dan akan memungkinkan kita memandang proses sejarah sebagai, dalam arti yang khusus, proses yang memuaskan nalar. (*Introduction to Philosophy of History*, hal. 13)

Pencarian pola dan makna dalam ranah sejarah semacam itu tampak dalam karya-karya para penulis semacam Vico, Herder, Kant, Hegel, Marx, Spengler, dan Toynbee. Pencarian spekulatif kesatuan, tegas Walsh, adalah 'haram buat nalar Inggris yang kelewat hati-hati' sebab para pendukungnya cenderung untuk menyeleksi dan memanipulasi data agar sesuai dengan ide-ide mereka (*ibid.*,

hal. 14). Dasar kebangkitan kembali 'filsafat sejarah' di Inggris, bagaimanapun, adalah lantaran tiadanya cara lain untuk bisa memahami istilah ini. Sebab kata 'sejarah' mengacu pada tindakan manusia masa lampau atau catatan tentang tindakan masa lampau yang dibuat oleh sejarawan, maka 'filsafat sejarah' mengacu pada studi mengenai jalannya peristiwa sejarah atau studi terhadap asumsi dan metode para sejarawan. Ketika kita berpikir tentang asumsi dan metode para sejarawan, kata Walsh, kita bergumul dengan filsafat sejarah 'kritis' atau 'analitis'. Pembagian Walsh terhadap filsafat sejarah ke dalam cabang kritis dan spekulatif kini diterima luas.

Meskipun tulisan-tulisan Walsh fokus pada beragam problem filsafat sejarah kritis, dia terutama tertarik pada status sejarah sebagai sebuah bentuk pengetahuan dan relasinya dengan bentuk-bentuk pengetahuan yang lain. Minat Walsh menggemakan minat para filsuf kritis pada masa itu. Diskusi mereka didominasi oleh pertanyaan apakah pengetahuan sejarah serupa dengan pengetahuan persepsi atau pengetahuan sains. Ini dianggap sebagai sebuah pertanyaan penting, sebab sebuah jawaban yang muncul akan menunjukkan apakah ada kebutuhan untuk memikirkan secara tersendiri tentang sifat pengetahuan sejarah. Sebagai contoh, jika pengetahuan sejarah kentara sepadan dengan pengetahuan sains, maka filsafat sejarah adalah bagian dari filsafat ilmu.

Bagi mereka yang menganggap ada hubungan antara pengetahuan sejarah dan pengetahuan persepsi, maka tugas penting sejarawan adalah mengetahui dan menggambarkan 'apa yang terjadi secara persis'. Mereka membatasi

diri hanya menggambarkan apa yang mereka persepsi dalam sebuah 'narasi sederhana tentang peristiwa' (*ibid.*, hal. 32). Beberapa sejarawan, tegas Walsh, merasa puas dengan pembatasan semacam itu. Ini lantaran mereka ingin memahami dan menjelaskan *mengapa* peristiwa terjadi apa adanya. Ini, dalam pandangan Walsh, menuntut 'pembentukan sebuah cerita yang berarti', sebuah 'pembentukan ulang masa lalu yang cerdas sekaligus dapat dimengerti' (*ibid.*, hal. 33). Lantas penjelasan mereka berbentuk apa? 'Kalangan positivis' berpendapat bahwa penjelasan sejarah sama dengan penjelasan ahli ilmu alam. Mereka menjelaskan peristiwa dengan menggolongkannya berdasarkan hukum-hukum umum yang terbukti secara empiris. Pendapat ini, tegas Walsh, tidak sesuai dengan pendapat sejarawan pada umumnya. Pertama-tama, sejarawan berbeda pandangan dengan sainstis tentang apa yang mendasari inklusi dalam sebuah eksplanasi. Dalam sains berlaku nalar inklusi instrumental: item-item dianggap penting lantaran akibat yang ditimbulkannya. Sejarawan barangkali juga memakai kriteria yang sama; misalnya, seorang sejarawan barangkali mengatakan bahwa Revolusi Industri adalah peristiwa penting dalam sejarah modern lantaran ia mengakibatkan perubahan luas dalam masyarakat. Namun ini bukan kriteria satu-satunya yang berlaku dalam sejarah. Sebuah peristiwa bisa dianggap penting lantaran sesuatu yang dikandung oleh peristiwanya itu sendiri (dianggap penting secara intrinsik); misalnya, seorang sejarawan barangkali menulis tentang Perang Vietnam lantaran dia ingin menunjukkan kekejaman perang. Oleh karena sebuah item layak ditulis bukan

hanya lantaran kecenderungannya untuk menimbulkan sesuatu yang lain.

Ini menimbulkan 'problem paling penting dan paling memusingkan' dalam filsafat sejarah kritis: objektivitas sejarah (*ibid.*, hal. 93). Problem ini muncul sebab, ketika para sejarawan mengklaim bercerita pada kita tentang masa lalu, mereka tak punya akses langsung ke masa lalu tersebut. Sejarawan tidak bisa mengamati subyek-pengamatannya, sebagaimana sainstis meneliti subyek-penelitiannya, dan bukti/data sejarah 'bukan sesuatu yang tetap, selesai, dan tak-kontroversial dalam makna dan implikasinya' ('Truth and Fact in History Reconsidered', hal. 54). Data harus diteliti keotentikannya dan dinilai. Keadaan ini membuat beberapa penulis bertanya apakah penilaian adalah bagian penting dalam penelitian sejarah dan apakah sebuah masa lalu yang riil dan independen harus diverifikasi sepenuhnya dalam penelitian sejarah. Goldstein, misalnya, menulis: 'menuntut deskripsi sejarah yang konform dengan sebuah kejadian masa lalu tertentu adalah menuntut sesuatu yang tak mungkin dilaksanakan. Jauh dari mengabaikan pemisahan antara fakta dan deskripsi atas fakta ...dalam sejarah, pemisahan semacam itu tidak ada.'[1] Walsh tidak setuju dengan argumen-argumen 'konstruktivis' Goldstein dengan dasar bahwa 'argumen-argumen tersebut tidak mengakui *refutation* (pembuktian akan kesalahan) dan tidak menghasilkan keyakinan' dan bahwa argumen-argumen tersebut bertentangan dengan keyakinan-keyakinan kita yang telah mendarah daging tentang kejadian masa lalu aktual (*ibid.*, hal. 6). Ini membuat Pompa membantah bahwa 'filsafat tidak seharusnya dihadapi

oleh keyakinan, tidak soal betapapun telah berurat-akar, namun oleh argumen, dan argumen-argumen yang tidak mengakui *refutation* seharusnya diterima'.[2] Pernyataan Walsh dan Goldstein tersebut menimbulkan pertanyaan-pertanyaan tentang hakikat filsafat itu sendiri.

Menurut Walsh, para sejarawan juga berbeda dari para sainstis sebab para sejarawan tertarik secara khusus pada aktivitas-aktivitas manusia, sebagaimana penegasan Collingwood dan para penulis lain (*Introduction to Philosophy of History*, hal. 31; lihat pula 'Colligatory Concepts in History', hal. 129-130). Namun Walsh tidak puas dengan pernyataan Collingwood selanjutnya bahwa untuk memahami tindakan manusia masa lalu, sejarawan harus 'memainkan kembali' (*re-enact*) pra-pemikiran dia tentangnya. Dia menulis:

> Tidak benar bahwa kita dapat mengerti dan memahami pemikiran manusia masa lalu hanya lewat sebuah tilikan intuitif. Kita harus mengetahui apa yang mereka pikirkan, dan mengungkap sebab mengapa mereka berpikir begitu, dengan menafsirkan data di hadapan kita, dan proses penafsiran ini adalah proses tempat kita membuat setidaknya pengacuan implisit terhadap kebenaran-kebenaran umum. (*Ibid.*, hal. 58)

Ketidaksetujuan Walsh terhadap argumen Collingwood timbul, sebagaimana dinyatakan oleh Dray, dari asumsi dia bahwa Collingwood telah mempromosikan metode pengungkapan fakta sejarah yang sebelumnya tidak diketahui. Bagaimana, tanya Walsh, seorang sejarawan yang tidak mengetahui pemikiran para agen masa lalu berusaha mengetahuinya dengan memikirkannya kembali?[3] Dalam pandangan dia, sejarawan butuh pengetahuan mengenai

hal-hal yang memungkinkan orang bertindak dan bereaksi dalam situasi tertentu. Memikirkan kembali oleh karena itu bukan satu-satunya kunci ke masa lalu. Penafsiran sejarah juga membutuhkan pertimbangan kebenaran-kebenaran umum. Bahkan dalam praktek, para sejarawan menggunakan kebenaran-kebenaran umum dalam prosedur *'colligation'*.

Menimba dari *Philosophy of the Inductive Sciences Founded Upon their History* (1840) karya William Whewell, Wals mendefinisikan *'colligation'* sebagai prosedur menafsirkan sebuah peristiwa 'dengan melacak hubungan intrinsiknya dengan peristiwa-peristiwa lain dan menempatkannya dalam konteks sejarahnya' (*ibid.*, hal. 59).[4] Konsep ini bisa ditemukan dalam seluruh tulisan Walsh, namun dalam karya-karya setelahnya ia dihubungkan dengan penafsiran sejarah ketimbang eksplanasi sejarah; bandingkan, misalnya, 'The Intelligibility of History' (1942) dengan 'Colligatory Concepts in History' (1967). Dalam prosedur *colligation*, peristiwa-peristiwa ditafsirkan dengan mengelompokkan ke dalam konsep-konsep umum 'yang sesuai'. Untuk melakukan itu, tegas itu, sejarawan harus 'mencari konsep-konsep dominan tertentu atau ide-ide utama untuk menerangkan fakta-fakta yang dia punya, untuk melacak hubungan di antara ide-ide tersebut itu sendiri, dan lantas untuk menunjukkan bagaimana fakta-fakta detail menjadi jelas dan bisa dipahami dari sudut ide-ide utama tersebut dengan membikin sebuah narasi 'signifikan' tentang peristiwa-peristiwa yang tengah ditafsirkan' (*Introduction to Philosophical of History*, hal. 61). Dalam *An Introduction to Philosophical of History*, misalnya, Walsh menyatakan

bahwa pendudukan kembali Hitler terhadap Rhineland pada 1936 dapat dijelaskan dengan menghubungkannya dengan sesuatu yang lebih menyeluruh seperti kebijakan-kebijakan ekspansi dan penegasan diri Hitler jalankan sejak masa dia memperoleh kekuasaan (hal. 59). Di sini *colligation* membutuhkan pertimbangan atas beberapa tindakan dan ide dalam konteks yang lebih luas. *'Colligation'* juga mengacu pada pengelompokan ide-ide dan tindakan-tindakan dalam satu konsep. Sebagai contoh, Walsh menyatakan bahwa 'gerakan Romantik', 'Renaisans', dan 'Revolusi Industri' adalah contoh konsep-konsep *colligatory*. Apa yang memungkinkan *colligatory* ini adalah adanya kemiripan dari ide-ide yang diekspresikan oleh para agen (individu atau kelompok) tersebut. Menimba dari Walsh, McCullagh membedakan antara konsep *colligatory* 'formal' dan konsep *colligatory* 'disposisional'. Konsep-konsep seperti 'revolusi', 'evolusi', dan 'kemunduran' adalah konsep-konsep *colligatory* formal sebab pemakaian mereka tidak bergantung pada maksud dan tujuan para agen yang terlibat namun pada akibat yang ditimbulkan oleh tindakan-tindakan para agen tersebut. Pemakaian konsep-konsep *colligatory* disposisional, sebaliknya, bergantung pada maksud dan tujuan para agen yang terlibat. Sebagai contoh, 'kebangkitan kembali' (*'revival'*) mengindikasikan kehendak umum untuk memiliki kembali sebuah corak atau mode sebelumnya. McCullagh juga berargumen bahwa bahwa konsep *colligatory* bisa khusus sekaligus umum. Sebagai contoh, 'Revolusi Prancis' mengacu pada tindakan-tindakan di abad XVIII, namun istilah 'revolusi' juga bisa dikenakan pada tindakan kelompok umum di sejumlah tempat dan masa yang berbeda.[5]

Walsh tidak menyamakan *colligation* dengan penelitian sejarah; ia, lebih, punya peran penting. Maka, para sejarawan perlu berpikir tentang pilihan konsep *colligatory* mereka. Kita, misalnya, berbicara tentang 'renaisans abad XX, namun istilah 'renaisans' tidak punya arti buat orang-orang pada abad itu. Walsh merekomendasikan dua syarat yang seharusnya menentukan pilihan konsep *colligatory* dalam sejarah. *Pertama*, konsep-konsep tersebut harus sesuai dengan bukti. Mereka tidak bisa dipilih sekenanya. *Kedua*, mereka harus menjelaskan fakta-fakta. 'Di sini', tulis Walsh, 'apa yang terutama kami maksudkan adalah sejauh mana pemakaian konsep-konsep membuat peristiwa masa lalu nyata dan bisa dipahami oleh kita' ('Colligatory Concepts in History', hal. 139-140). Maka bagi kita deskripsi 'renaisans abad XX' layak belaka jika ia sesuai dengan bukti dan ia membantu orang masa kini memahami masa itu. Syarat-syarat ini penting buat sebuah rekonstruksi yang cerdas dan bisa dipahami atas masa lalu.

Berkat upaya para penulis seperti Walsh, banyak sejarawan dan filsuf menaruh minat pada filsafat sejarah kritis di pertengahan abad XX. Menjelang 1970-an, bagaimanapun, popularitasnya merosot saat sejumlah kritik muncul. Beberapa sarjana mengkritik bahwa para filsuf kritis, saat menekankan banyak perhatian pada konsep-konsep tertentu, tidak memiliki pandangan menyeluruh mengenai hakikat dan tujuan penelitian sejarah. Yang lain mengkritik bahwa filsafat kritis sama sekali tidak relevan buat praktek sejarah. Apa guna konsep yang jelas tentang objektivitas, katakanlah, jika ia tidak memberi rekomendasi apapun buat praktek sejarah. Para filsuf kritis juga dituduh telah

menganalisis konsep-konsep yang relatif sepele dan melupakan konsep-konsep penting hingga jatuh dalam ketidakjelasan, dan telah mengabaikan pemahaman sejarah dan budaya terhadap konsep-konsep tertentu yang berbeda. Lebih ke belakang, pandangan kritis telah menjadi bulan-bulanan kritik kalangan feminis dan minoritas etnis dan budaya. Menurut mereka, presisi (ketelitian) dan kejelasan filsafat kritis menyembunyikan bias Aglo-Saxon dan maskulin (laki-laki) yang mendalam. Kritik-kritik semacam itu barangkali benar, namun kita seharusnya tidak mengabaikan apa yang telah dijelaskan Walsh pada kita: pentingnya memeriksa asumsi-asumsi kita dan menerangkan mereka secara jelas pada orang lain. []

Catatan

[1] L. J., Goldstein, *Historical Knowing*, Austin, TX: University of Texas Press, 1976, hal. xii: dikutip dalam L. Pompa, 'Truth and Fact in History', dalam L. Pompa dan W. H., Dray (ed.), *Substance and Form in History: a Collection of Essays in Philosophy of History*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1981, hal. 172.

[2] Pompa, 'Truth and Fact in History', hal. 173.

[3] Mengenai tilikan kritis tentang pemahaman Walsh mengenai memainkan kembali pikiran (*re-enactment*) atau memikirkan kembali (*re-thinking*), lihat W. H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, Oxford: Oxford University Press,. 1995, hal. 52-57.

[4] Tentang sejarah 'colligation', lihat L. B. Cebik, 'Colligation and the Writing of History', *Monist*, 1969, 53(1): 40-57; C. B. McCullagh, 'Colligation and Classification in History', *History and Theory*, 1978, 17(3): 267-284; dan W. H. Dray, 'Colligation under Appropriate Conceptions', dalam Pompa dan Dray (ed.), *Substance and Form in History*, hal. 156-170.

[5] McCullagh, 'Colligation and Classification in History', hal. 267-184.

Karya penting Walsh

'The Intelligibility of History', *Philosophy*, 1942, 17(66): 128-143.

'The Character of Historical Explanation', *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1947, vol. 21 tambahan: 51-68.

An Introduction to Philosophy of History, London: Hutchinson, 1951, edisi revisi ketiga, 1967. Diterbitkan di Amerika Serikat dengan judul *Philosophy of History: an Introduction*, New York: Harper & Row, 1960.

'"Plain" and "Significant" Narrative in History', *Journal of Philosophy*, 1958, 55(11): 479-484.

'"Meaning" in History', dalam P. Gardiner (ed.), *Theories of History*, London: Collier-Macmillan, 1959, hal. 296-308.

'Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the *Republic*', *History and Theory*, 1962, 21(1): 3-16.

'History and Theory', *Encounter*, Juni 1962, 18: 50-54.

'Colligatory Concepts in History', dalam P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford: Oxford University Press, 1974, hal. 127-144.

'The Notion of an Historical Event', *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1969, vol. 43 tambahan: 153-164.

'Collingwood and Metaphysical Neutralism', dalam M. Krausz (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hal. 134-153.

'History as Science and History as More than Science', *Virginia Quarterly Review*, 1973, 49(1): 196-212.

'The Causation of Ideas', *History and Theory*, 1975, 14(3): 186-199.

'The Logical Status of Vico's Ideal Eternal History', dalam *Giambattista Vico's Science of Humanity*, disunting oleh G. Tagliacozzo dan D. P. Verene, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976, hal. 141-153.

'Truth and Fact in History Reconsidered', *History and Theory*, 1977, 16(4): 53-71.

Lihat pula

Collingwood, Hempel, Oakeshott, Vico

Sumber lanjutan

Cebik, L. H., 'Collingwood and the Writing of History', *Monist*, 1969, 53(1): 40-57.

Goldstein, L. J., *Historical Knowing*, Austin, TX: University of Texas Press, 1977.

History and Theory, 1977, 16(4).

Levich, M., 'Review of *Philosophy and History: a Symposium*', *History and Theory*, 1965, 4(3): 328-349.

McCullagh, C. B., 'Colligation and Classification in History', *History and Theory*, 1978, 17(3): 267-284.

Pompa, L. dan Dray, W. H., (ed), *Substance and Form in History: a Collection of Essays on Philosophy of History*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1981.

Thompson, D., 'Colligation and History Teaching', dalam W. H. Burston dan D. Thompson (ed.), *Studies in the Nature and Teaching of History*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, hal. 85-106.

Walsh, B., 'Number Six Merton Street', Oxford Gazette, 1997, minggu kedua, Michaelmas term, hal. 5-9.

White, M. G., *Foundation of Historical Knowledge*, New York: Harper and Row, 1965.

Williams, D. C., 'Essentials in History', dalam S. Hook (ed.) *Philosophy and History: a Symposium*, New York: New York University Press, 1963, hal. 37-93.

Hayden White

(1928-Sekarang)

Banyak sejarawan, tegas kritikus historiografi dan sastra Amerika Hayden White, cenderung pada apa yang oleh Jean-Paul Sartre disebut sebagai 'iman yang buruk' (*bad faith*): sebuah penolakan untuk mengakui kebebasan penuh mereka sendiri dan orang lain.[1] Mereka melakukan itu dengan berpegang teguh pada pandangan-pandangan orang lain dan mengabaikan kebebasan-kebebasan dan pilihan-pilihan yang terbuka bagi diri mereka sendiri. 'Iman buruk' ini selain membolehkan mereka menghindari genting dan gelisahnya mengambil keputusan, ia juga memberi kesempatan mereka untuk tidak bertanggung jawab terhadap pandangan dan tindakan mereka. Secara tradisional, tegas White, sejarawan telah mengklaim bahwa sejarah menem-

pati wilayah pertengahan antara sains dan seni. Mereka senang mengklaim memiliki privilese sains dan seni dalam rangka memenuhi hasrat mereka untuk menghindari analisis diri yang kritis. Dalam praktek ini telah berarti taklid buta terhadap pandangan kuno sains dan seni, tegas White. Sebagai contoh, mereka menolak mengakui bahwa fakta 'tidak lebih dari bentukan jenis-jenis pertanyaan yang diajukan oleh si peneliti terhadap fenomena yang ada di hadapannya' dan bahwa mereka mestinya belajar sesuatu dari teknik-teknik susastra para penulis seperti Joyce, Yeats, dan Ibsen ('The Burden of History', dalam *The Tropics of History*, hal. 43). Demi memulihkan 'martabat studi sejarah', para sejarawan harus berhenti menipu diri mereka sendiri. Ini mencakup, terutama, menyadari bahwa sejarah yang mereka tulis tidak bisa betul-betul berkorespondensi dengan peristiwa yang 'terjadi secara riil'.

Menulis sejarah meliputi menyeleksi bukti dan mengisi ruang kosong. Namun yang lebih penting, sejarah 'tidak hanya mengenai peristiwa-peristiwa tapi juga mengenai rangkaian-rangkaian hubungan yang memungkinkan peristiwa-peristiwa itu bisa dijelaskan' ('Historical Text as Literary Artifac', *Tropics of Discourse*, hal. 94). Sebagai contoh, urutan kronologis *a, b, c, d, e, . . . n* mungkin punya beragam makna, semisal:

A, b, c, d, e, . . . n;
a, B, c, d, e, . . . n;
a, b, C, d, e, . . . n;
a, b, c, D, e, . . . n; dan
a, b, c, d, E, . . . n

dan sebagainya. Dalam urutan-urutan ini, huruf-huruf besar

merupakan sebuah peristiwa tertentu atau serangkaian peristiwa yang diistimewakan. Rangkaian-rangkaian hubungan ini, tegas White, tidak terkandung dalam peristiwa-peristiwanya sendiri. Namun, mereka melekat dalam bahasa yang dipakai oleh sang sejarawan untuk menggambarkan mereka. Sejarawan, tegas White, memakai konvensi bahasa figuratif (majasi), bukan konvensi bahasa teknik. Bahasa teknik, seperti yang digunakan oleh ilmuwan fisika dan kimia, hanya dipahami oleh 'mereka yang telah diindoktrinir mengenai pemakaiannya' dan hanya mengacu pada rangkaian-rangkaian peristiwa yang dipilih untuk dijelaskan oleh para praktisi disiplin tersebut dalam sebuah terminologi yang seragam' (*ibid.*). Konvensi-konvensi bahasa bukanlah undang-undang yang berlaku di seluruh tempat dan sepanjang masa; mereka adalah asumsi-asumsi yang disepakati (secara sadar atau tidak) oleh sebuah kelompok dan yang bisa berubah ('Pengantar', *The Tropics of Discourse*, hal. 13). Asumsi-asumsi ini tidak menentukan (*determine*) ide dan tindakan sebuah kelompok, namun membentuk (*structure*) kemungkinan-kemungkinannya.

Jumlah konvensi yang tersedia buat sejarawan bukan tidak terbatas, tegas White, namun mungkin tidak lebih dari enam belas konvensi majasi ('*tropic*'), 'ideologis', 'argumentatif', dan *emplotment*, yang dia ajukan dalam *Metahistory, The Tropics of Discourse* dan *The Content of the Form*. Sebagaimana ahli teori sastra Northrop Frye, White menegaskan bahwa tradisi sastra Barat memiliki empat struktur penge-plot-an (*emplotment*) atau cara pengisahan sebuah kejadian: roman, tragedi, komedi, dan satire.[2] Roman mengisahkan tentang lepasnya seseorang atau sebuah kelom-

pok dari situasi tertentu. Satire, di sisi lain, 'didominasi oleh keprihatinan bahwa manusia pada akhirnya adalah tawanan dunia ketimbang penguasanya' (*Metahistory*, hal. 9). Komedi merayakan kemenangan seseorang atau sebuah kelompok atas situasi mereka, dan tragedi mengisahkan kalahnya seseorang atau sebuah kelompok atas situasi mereka.

Ada juga empat struktur argumen: formisme, organisisme, mekanisme, dan kontekstualisme. Para penulis formis bermaksud menjelaskan poin-poin dari aneka macam ide dan tindakan dengan menulis tentang mereka. Mereka, tulis White, 'memerankan diri sebagai kaca pembesar buat para pembaca mereka; ketika mereka selesai menunaikan tugas mereka, poin-poin dari apa yang mereka tulis tampak lebih jelas oleh (pikiran) mata' ('Interpretation in History', dalam *Tropics of Discourse*, hal. 64). Kaum kontekstualis percaya bahwa ide-ide dan tindakan-tindakan paling baik diterangkan jika mereka ditempatkan dalam konteks mereka. Hal-hal yang mereka tulis 'tetap terus *berserakan*, namun hal-hal tersebut kini untuk sementara waktu disatukan dan dianggap sebagai para penghuni sebuah "konteks" yang sama atau, sebagaimana kadang dikatakan, dianggap sebagai obyek-obyek yang mandi dalam sebuah "atmosfir" yang sama (*ibid.*, hal. 65).

Menurut kalangan organisis, penjelasan 'harus berbentuk sebuah sintesis di mana masing-masing bagian dari keseluruhan harus dijelaskan untuk mencerminkan struktur dari keseluruhan tersebut atau membayangkan bentuk akhir proses secara menyeluruh atau paling tidak fase paling akhir dari proses tersebut' (*ibid.*). Kalangan organisis berupaya menemukan pola-pola yang mendasari peris-

tiwa sejarah apa pun. Dan terakhir, para penulis mekanistis berusaha untuk mengidentifikasi dan mengaitkan 'sebab-sebab' dan 'akibat-akibat' (*Ibid.*, hal. 66).

Lumayan teratur dan berkesesuaian, ada pula empat struktur ideologi: anarkisme, konservatisme, radikalisme, dan liberalisme. Menimba dari tulisan-tulisan ahli sosiologi Karl Mannheim, White menyatakan bahwa ideologi terbagi menjadi ideologi 'yang mengafirmasi keadaan' (menerima *status quo*) dan ideologi 'yang melampaui keadaan' (mengkritik *status quo*).[3] Kaum konservatif berusaha mempertahankan dan menyesuaikan diri dengan keadaan, sementara kalangan liberal tertarik pada 'keharmonisan' masyarakat. Kaum radikal dan kaum anarkis, di pihak lain, berikhtiar merubah *status quo*, yang pertama dalam rangka membangun kembali masyarakat di atas pondasi yang baru, sedangkan yang terakhir dalam rangka menghapus masyarakat dan menggantinya dengan 'komunitas' para individu yang dibentuk oleh para anggotanya berdasarkan kesamaan *sense* 'kemanusiaan' mereka (*Metahistory*, hal. 24).

Para sejarawan menyadarinya atau tidak, mereka mensugestikan pada para pembaca bahwa jenis ide dan tindakan tertentu adalah lebih *legitimate* ketimbang yang lain (*Metahistory*, hal. 21); 'Narrativity in the Representation of Reality', dalam *The Content of the Form*, hal. 1-25). Ini mendorong White untuk menyatakan bahwa, sepanjang si sejarawan:

> tetap tidak menyadari sampai taraf mana bahasanya sungguh-sungguh menentukan tidak hanya gaya, namun juga bahan dan makna diskursusnya, dia harus divonis kurang kritis menilai diri sendiri dan kurang 'objektif' dibanding si

> [organisis]. Yang disebut terakhir setidaknya berusaha mengontrol diskursusnya lewat pemakaian terminologi teknik yang membuat makna yang dia maksudkan jelas dan terbuka pada kritisisme. ('Historicism, History, and the Figurative Imagination', dalam *The Tropics of Discourse*, hal. 115)

Bahkan lebih radikal lagi, dia menyimpulkan bahwa 'tidak ditemukan alasan-alasan apa pun dalam catatan sejarah itu sendiri untuk lebih membenarkan sebuah cara penafsiran makna sejarah ketimbang yang lain'. Preferensi itu timbul dari nilai-nilai yang dianut oleh si sejarawan ('The Politics of Historical Interpretation', dalam *The Content of the Form*, hal. 75)

Dalam teori, sebuah tulisan sejarah biasanya mengandung sebuah kombinasi dari konvensi-konvensi ini. Namun dalam praktek, tegas White, kita menemukan korelasi-korelasi berikut ('Interpretation in History', *The Tropics of Discourse*, hal. 70; *Metahistory*, hal. 29):

Mode Plot	*Mode Eksplanasi*	*Mode Ideologi*
roman	formis	anarkis
komedi	organisis	konservatif
tragedi	mekanistis	radikal
satire	kontekstualis	liberal

Keberadaan pola-pola ini membuat White berkesimpulan bahwa ada konvensi-konvensi di level yang lebih dalam. Struktur-struktur ini, tegas White, bersifat majasi ('*tropic*'). Menurut White, majas (*trope*) adalah:

> Penyimpangan dari pemakaian bahasa yang 'tepat', konvensional, atau harfiah, deviasi dalam cara bertutur yang tidak dibenarkan baik oleh kebiasaan ataupun logika. Majas

> menghasilkan bentuk-bentuk ucapan dan pemikiran lewat perbedaannya dengan apa yang 'biasa' dikira, dan lewat hubungan yang ia bangun di antara konsep-konsep yang biasanya tidak boleh dihubungkan atau harus dihubungkan dengan cara-cara yang berbeda dengan cara-cara yang dipakai oleh majas... Oleh karena itu bermajas adalah bergerak *dari* sebuah pemikiran tentang cara hal-hal berkaitan kepada pemikiran lain tentang cara hal-hal berkaitan, dan menghubungkan hal-hal hingga mereka bisa diekspresikan dalam sebuah bahasa yang memperhatikan kemungkinan mereka diekspresikan sebaliknya. ('Introduction', *The Tropics of Discourse*, hal. 2)

Sebagaimana telah diketahui, ada empat macam majas: metafora, metonimi, sinekdoke, dan ironi. Keempat majas ini setara dengan 'majas-majas penting' yang dikenalkan oleh Kenneth Burke dalam *A Grammar of Motives*.[4] Dalam metafora, sebuah nama atau term deskriptif dialihkan dari satu obyek ke obyek lain, misalnya, anjingku adalah siput-laut. Dalam metonimi, nama sebagian dijadikan pengganti buat nama keseluruhan; sebagai contoh, 'sepuluh kepala' berarti 'sepuluh orang'. Dengan sinekdoke sebuah atribut dipakai untuk menggambarkan kualitas yang dianggap dimiliki oleh sebuah totalitas; sebagai contoh, 'dia canggung'. Terakhir, ironi mengacu pada bentuk ujaran di mana makna yang dikehendaki oleh si pengujar bertentangan dengan makna kata yang dipakainya, sebagai contoh, 'dia murah hati' dikenakan pada seseorang yang 'hati batu' (tidak punya belas kasih) (*Metahistory*, hal. 34-36).

Kalangan ironis bahkan metatropologis (*metatropological*), tegas White, sebab mereka menyadari mudahnya keliru-memahami makna kata-kata. Mereka menyadari 'ke-

tololan potensial semua karakterisasi kebahasaan terhadap realitas' (*ibid.*, hal. 37-38). Sebuah analisis tentang mode dominan pemikiran sejarah di Eropa abad XIX, tegas White, menunjukkan pergeseran dari pandangan metaforis, melalui pandangan metonimis dan sinekdokis terhadap dunia sejarah, kepada pemahaman ironis terhadap seluruh pengetahuan (*Metahistory, passim*; 'Introduction', *The Tropics of Discourse*, hal. 5-6).

Pada abad XX, bagaimanapun, para sejarawan telah beralih dari pandangan ironis. Dengan tindakan itu, mereka telah menipu diri mereka sendiri dan para pembaca. Penipuan semacan itu, ujar White, bisa berbahaya. Ini terlihat jelas dalam kasus penghilangan terhadap yang 'sublim'. Dalam tulisan-tulisan White mengenai tema ini, khususnya 'The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-sublimation' (dalam *The Content of the Form*, hal. 58-82), teori-teori dua filsuf Jerman Kant dan Schiller menjadi penting. Dalam *The Critique of Judgement* (1790), Kant menyatakan bahwa pengalaman kita terhadap fenomena yang hebat atau berbahaya dari sebuah posisi aman bisa membangkitkan kesadaran-diri. Fenomena hebat, tegas dia, bisa menyadarkan kita pada keterbatasan-keterbatasan kita dan pada kekuatan dahsyat kita sebagai makhluk rasional.[5] Demikian pula, menurut Schiller, mengalami yang sublim berarti mempertaruhkan keyakinan-keyakinan penting mengenai diri kita sendiri.[6]

Schiller adalah penulis terakhir yang berbicara demikian tentang yang sublim. Sejak itu, para sejarawan telah menolak untuk mengakui keterbukaan, kesilang-sengkarutan, dan keliaran (keadaan tidak bisa dikendalikan) masa

lalu.[7] Hal ini telah memutuskan dan memencilkan mereka, dan para pembaca mereka, dari sebuah masa depan yang terbuka dan emansipatoris. Para sejarawan, tulis dia,

> menghilangkan sejarah semacam ketanpamaknaan (*meaninglessness*) yang dengan sendirinya mendorong manusia yang hidup membikin kehidupan mereka berbeda buat mereka sendiri dan anak-anak mereka, yakni, memberi kehidupan mereka makna yang mereka pertanggung-jawabkan sendiri secara penuh. Seseorang tidak pernah bisa beranjak dengan rasa percaya diri yang secara politik efektif dari keprihatinan terhadap 'kondisi yang senyatanya terjadi' kepada semacam tuntutan moral bahwa kondisi tersebut 'harus menjadi sebaliknya' tanpa melewati rasa jijik dan pandangan negatif terhadap kondisi yang harus ditinggalkan itu. Dan persisnya sepanjang pemikiran sejarah diarahkan untuk memahami sejarah sedemikian itu ia bisa memaafkan apapun atau paling banter melakukan 'sesuatu tanpa pamrih'[,]...ia lepas sama sekali dari politik visioner mana pun dan mengabdi pada sesuatu yang selalu bersifat antiutopia. ('The Politics of Historical Interpretation', hal. 72-73)

Bahkan Marxism adalah antiutopia, sebab ia berasumsi bahwa sejarah dapat dipahami sepenuhnya (*ibid.*, hal. 73). Tak seorang pun diuntungkan, tegas White, oleh tindakan konvensional Holocaust dan Zionis modern dan klaim-klaim Palestina. Apa yang kita butuhkan, kata dia, adalah sebuah historiografi ketika kita dikepung oleh horor dan *chaos* masa lalu. Itu akan mendorong kita membuat hidup kita berbeda untuk kita sendiri dan generasi penerus (*ibid.*, 76-80). Jika kita melakukan itu, White menyimpulkan, kita akan lepas dari 'beban sejarah'.

Tulisan-tulisan White secara historiografis memancing reaksi. Sebagaimana ditegaskan oleh Vann, bagaimanapun, para ahli teori sastra lebih menunjukkan minat mereka terhadap karya-karya White.[8] White tentu bisa berargumen bahwa pengabaian relatif para sejarawan terhadap karya-karyanya menjadi bukti dari 'iman buruk' mereka. Ini pada taraf tertentu mungkin benar. Namun mereka juga bisa berpandangan bahwa pandangan-pandangan White sendiri merupakan sebuah ekspresi 'iman yang buruk'. Dalam pandangan White, para sejarawan condong pada 'iman yang buruk' sebab mereka taklid buta kepada pandangan kuno ilmu dan seni. Setelah membuang pandangan-pandangan kuno semacam itu, bagaimanapun, White bernaung dalam teori sastra, dan dengan demikian, dia berpaling dari sejumlah pilihan historiografis lain. Caroll, sebagai contoh, mempertanyakan asumsi bahwa apa pun yang tidak sama persis dengan masa lalu adalah fiktif. Tidak bisa diterapkannya teori kebenaran korespondensi, tegas dia, seharusnya mendorong para sejarawan untuk mencoba-coba teori-teori 'kebenaran' yang lain.[9] Juga, Golob telah menyatakan bahwa White lalai untuk memberi perhatian yang memadai pada banyak tulisan historiografis mengenai memahami tindakan manusia dari 'dalam'.[10] Mandelbaum mempertanyakan apakah tulisan-tulisan sejarah paling baik dipahami secara majasi dan McCullagh tidak percaya dengan klaim White bahwa sebab para sejarawan memakai metafora maka tulisan-tulisan mereka tidak bisa dinilai benar atau salah.[11] Juga terbuka untuk mempertanyakan apakah pembedaan antara sains dan non-sains tergantung pada pemakaian terminologi teknik dan apakah menjadi

filsuf semata-mata menuntut seseorang untuk mempunyai asumsi yang disadari atau tidak sadari. []

Catatan

[1] J, -P, Sartre, *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, terj. H. E. Barnes, New York, Philosophical Library, 1956, bagian 1, bab 2.

[2] N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

[3] K. Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge* (1936), terj. L. Wirth dan E. Shils, San Diego, CA: Harcourt, Brace Jovanovich, 1985, hal. 180-182, 206-215.

[4] K. Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, CA: University of California Press, hal. 503-517.

[5] I. Kant, *The Critique of Judgement*, terj. J. C. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1973.

[6] Lihat, misalnya, *On Na¿ve and Sentimental Poetry*, terj. J. A. Elias, New York: Ungar, 1966.

[7] Mengenai pembicaraan yang lain tentang yang sublim yang diusung oleh seorang penulis kontemporer, lihat J, -P, Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, terj. E. Rottenberg, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1994.

[8] R. T. Vann, 'The Reception of Hayden White', *History and Theory*, 1998, 37(2): 143-161.

[9] N. Carroll, 'Interpretation, History, and Narrative', *Monist*, 1990, 73(2): 134-166.

[10] E. O. Golob, 'The Irony of Nihilism', *History and Theory*, 1980, 19(4): 55-65.

[11] M. Mandelbaum, 'The Presupposition of *Metahistory*', *History and Theory*, 1980, 19(4): 39-54; dan B. McCullagh, 'Metaphor and Truth in History', *Clio*, 1993, 23(1): 23-49.

Karya penting White

Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-century Europe, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978.

The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Reprentations, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989.

'New Historicism: a Comment', dalam H. A. Veeser (ed.) *The New Historicism*, New York: Routledge, 1989, hal. 293-302.

'Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing', dalam R. Cohen (ed.) *The Future of Literary Theory*, New York: Columbia University Press, 1989, hal. 19-43.

'Historical Emplotment and the Problem of Truth', dalam S. Friendlander (ed.) *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, hal. 37-53.

'Response to Arthur Marwick', *Journal of Contemporary History*, 1995, 30(2): 233-246.

Lihat pula

Croce, Hegel, Kant (MP), Nietzsche (MP dan CT), Sartre (MP), Vico, Walsh

Sumber lanjutan

Carroll, N., 'Interpretation, History, and Narrative', *Monist*, 1990, 73(2): 134-166.

Cohen, S., *Historical Culture: on the Re-coding of an Academic Discipline*, Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Constan, D., 'The Function of Narrative in Hayden White's *Metahistory*', *Clio*, 1981, 11(1): 65-78.

'Hayden White: Twenty-five Years On', *History and Theory*, 1998, 37(2): 143-193.

Jenkins, K., *On "What is History?": from Carr and Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.

Journal of Contemporary History, 1996, 31(1): 191-228.

Kansteiner, W., 'Hayden White's Critique of the Writing History', *History and Theory*, 1993, 32(3): 272-295.

Kellner, H., 'Narrativity in History: Post-structuralism and Science', *History and Theory*, 1987, 26(4): 1-29.

_____ , *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989.

La Capra, D., *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

McCullagh, B., 'Metaphor and Truth in History', *Clio*, 1993, 23(1): 23-49.

Marwick, A., 'Two Approaches to Historical Study: the Metaphysical (including "Postmodernism") and the Historical', *Journal of Contemporary History*, 1995, 30(1): 5-36.

'Metahistory: Six Critiques', *History and Theory*, 1980, 19(4).

Momgliano, A., 'The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: on Hayden White's Tropes', *Comparative Criticism*, 1981, 3: 259-268.

Carter G. Woodson

(1875-1950)

Orang seperti Carter G. Woodson menunjukkan pada kita mungkinnya merubah dunia dengan tindakan dan ucapan. Lewat sejumlah besar publikasi dan aktivitas yang ia lakukan sebagai direktur Association for the Study of Negro Life and History (ASNLH, kini ASALH), Woodson menyebarkan pesan bahwa adalah berharga mempelajari pengalaman orang Amerika-Afrika (orang Amerika keturunan Afrika) terhadap institusi pendidikan di seantero Amerika Serikat.[1]

Carter Godwin Woodson dilahirkan di New Canton, Virginia, pada 1875. Meskipun kedua orang tuanya, James Henry dan Anne Eliza Woodson, adalah mantan budak yang buta huruf, mereka membangkitkan rasa haus -secara

berangsur-angsur dalam diri Woodson dan keenam saudara kandungnya-, akan pendidikan dan penghormatan kepada manusia. Woodson akhirnya ingat bahwa ayahnya tidak mengajarkan anaknya berlaku sopan terhadap setiap orang namun menuntut anaknya senantiasa menghargai setiap orang sebagai manusia; dan jika perlu berjuang demi penghargaan terhadap manusia sampai titik darah penghabisan.[2] Jika tidak sedang bekerja di ladang keluarga, Woodson belajar ke sekolah satu ruang yang diselenggarakan oleh pamannya John Morton dan James Buchanan Riddle. Setelah menginjak umur kelima belas tahun, Woodson meninggalkan sekolah dan bekerja sebagai buruh tani. Untuk mencukupi kebutuhan hidup, dia juga mengambil sejumlah kerja ekstra, termasuk menyetir truk sampah. Kecewa dengan penghasilannya yang kecil, Woodson ikut kakaknya yang bekerja di pertambangan batubara di Virginia Barat. Salah seorang buruh tambang, Oliver Jones, menugasi Woodson untuk membaca Koran dan majalah keras-keras di kedai teh yang dia buka di luar tempat tinggalnya.[3] Membaca menggerakkan minat Woodson pada pendidikan, dan pada 1895 dia pindah ke Huntington untuk masuk ke Frederick Douglas High School. Dia menyelesaikan empat tahun masa pendidikan dalam dua tahun dan lantas meneruskan pendidikan selanjutnya di Berea College, Kentucky, dan Universitas Chicago. Setelah lulus pada 1903, dia mengajar di sekolah untuk anak para buruh tambang di Winona, Virginia Barat, Frederick Douglas High School, dan di kepulauan Pilipina. Pengalaman Woodson di kepulauan Pilipina, tempat para guru memakai buku-buku daras Amerika dan mendapat pelajaran bahasa Inggris,

membuatnya berpikir kritis tentang pengalaman pendidikan orang Amerika-Afrika. Pendidikan, tegas dia kemudian dalam *The Mis-education of the Negro* (1933), harus didasarkan pada pengalaman dan kebutuhan para murid. Lebih lanjut, ia harus ditujukan untuk menghapus batas-batas diantara para kelompok di masyarakat. Apa yang murid butuhkan, tegas dia, adalah mengetahui prestasi dan capaian-capaian orang Amerika-Afrika yang layak dirayakan. Menurut Woodson, untuk itu yang harus dilakukan adalah menulis sejarah orang Amerika-Afrika dalam sejarah Amerika.

Ketika kembali ke Amerika Serikat pada 1907, Woodson mendaftar ke Universitas Chicago. Dia mengambil program sarjana dan pascasarjana secara bersamaan dan menulis tesis master berjudul 'The German Policy of France in the War of Austria Succession' (1980). Setelah lulus dari Universitas Chicago, Woodson mulia menyiapkan diri buat penelitian doktoralnya dalam disiplin sejarah di Universitas Harvard. Sejumlah lektornya di Harvard, tegas dia, kalau tidak telah mengabaikan orang Amerika-Afrika tentu telah membuang mereka dari seluruh sejarah. Keberatan Woodson mengenai bias dan perlakuan tidak adil itu menyulitkan hubungannya dengan para pembimbing doktoralnya, Albert Bushnell Hart dan Edward Channing. Pada akhirnya, sejarawan Barat terkenal, Frederick Jackson Turner, membantu Woodson menyelesaikan disertasinya. Disertasi itu berjudul, 'The Disruption of Virginia', merangkum banyak ide Turner tentang ekspansi wilayah ke barat dan pembentukan identitas Amerika. Woodson adalah orang Amerika-Afrika kedua (yang pertama adalah W. E.

B. DuBois) dan anak budak pertama yang meraih gelar doktor dalam bidang sejarah. Tak lama setelah itu, Woodson menerbitkan buku pertama dari banyak buku karyanya: *The Education of the Negro prior to 1861: a History of the Education of the Colored People of the United States from the Beginning of Slavery to the Civil War* (1910). Dalam buku ini dia berargumen bahwa ketakutan pada pemberontakan sosiallah yang menjadi alasan ditutupnya banyak sekolah perkebunan pada abad XIX. *The Education of the Negro prior to 1861* ditanggapi secara luas dan menggembirakan.[4]

Pada 1915, Woodson mendirikan ASNLH, yang ditujukan untuk 'menanggapi catatan-catatan tentang ras secara ilmiah dan mempublikasikan penemuan-penemuan dunia' dalam rangka menghindari 'nasib buruk menjadi faktor yang bisa disepelekan dalam pemikiran dunia'.[5] Empat bulan kemudian, dia mengeluarkan edisi pertama *Journal of Negro History (JNH)* tanpa sepengetahuan dan persetujuan dewan pelaksana. Dewan marah lantaran tidak berkonsultasinya Woodson namun gembira lantaran tanggapan antusias kalangan sarjana terhadap jurnal tersebut. Woodson tak lama setelah itu merasakan, bagaimanapun, sulitnya mendapatkan sokongan artikel dan dana. Dalam sejumlah terbitan pertama *JNH*, catat Scally, dia menulis artikel dengan memakai nama teman-temannya atau nama samaran.[6]

Pada 1918, Woodson menerbitkan *A Century of Negro Migration*, sebuah buku tempat dia menjelaskan ke mana dan mengapa orang Amerika-Afrika pindah usai Perang Sipil. Dia juga diangkat menjadi kepala Armstrong Manual Training High School demi memperbaiki program kejuruan

sekolah tersebut. Dia kemudian merasa tidak puas dengan pengurangan dana dan staf, bagaimanapun, dan menolak tawaran mengajar di Howard University. Woodson meningkatkan jangkauan dan jumlah kursus sejarah yang dia berikan, namun ketegangan hubungannya dengan sang presiden, J. Stanley Durkee, membuat dia keluar dari sekolah tersebut pada 1920. Tak lama kemudia dia diangkat menjadi ketua bagian kolese di West Virginia Collegiate Institute. Semasa bekerja di Institut itu, Woodson mempelajari sejarah pendidikan orang Amerika-Afrika di Virginia Barat.[7] Dia juga mendirikan 'Associated Publishers' untuk menerbitkan karya-karya tentang sejarah orang Amerika-Afrika yang enggan diterbitkan oleh para penerbit kulit putih. Selain itu, dia juga berusaha keras agar ASNLH tetap eksis. Pada 1921, hibah dana dari Yayasan Carnegie dan Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund memungkinkannya bekerja penuh buat ASNLH. Dia memulai beberapa proyek penelitian, yang memusatkan diri terutama pada perbudakan, orang Amerika-Afrika yang punya budak, gereja Baptis Amerika-Afrika, dan pengalaman orang Amerika-Afrika semasa 'Rekonstruksi' (penyatuan ulang negara-negara yang memisahkan diri usai Perang Sipil). Dia juga mempublikasikan artikel yang tidak terhitung jumlahnya dalam *JNH* dan dalam sejumlah surat kabar milik orang Amerika-Afrika, di antaranya *Negro World*-nya Marcus Garvey. Woodson berhenti menulis buat *Negro World*, ketika dia mendengar bahwa Garvey telah bertemu dengan para pemimpin Ku Klux Kan.

Antara 1921 dan 1930 Woodson menulis empat belas buku: *The History of the Negro Church* (1921); *Fifty Years of*

Negro Citizenship as Qualified by the United States Supreme Court (1921); *Early Negro Education in West Virginia* (1921); *Free Negro Owners of Slaves in the United States in 1830: together with Absentee Ownership of Slaves in the United States in 1830* (1924); *Free Negro Heads of Family in the United States in 1830: together with a Brief Treatment of the Free Negro* (1925); *Negro Orators and their Orations* (1926); *Ten Years of Collecting and Publishing the Records of the Negro* (1926); *The Mind of the Negro as Reflected in Letters Written during the Crisis, 1800-1860* (1926); *Negro Makers of History* (1928); *African Myths together with Proverbs* (1928); *The Negro in our History* (disadur buat mahasiswa tingkat awal menjadi *Negro Makers of History*, 1928); *The Negro as Businessman* (ditulis bareng J. H. Harmon dan A. G. Lindsay, 1929); *The Negro Wage Earner* (ditulis bareng L. J. Greene, 1930); dan *The Rural Negro* (1930). Lewat dan berpijak dari catatan masyarakat, informasi sensus, koran, sejarah lokal, dan catatan pribadi, Woodson mengeksplorasi lima tema penting: perbudakan sebagai sebuah sistem sosial; buruh Amerika-Afrika selama dan setelah masa perbudakan; pentingnya ekspansi barat dalam sejarah Amerika; migrasi sebagai wujud perlawanan terhadap penindasan; dan posisi penting agama dalam kebudayaan Amerika-Afrika.[8]

The Negro in our History dan *Negro Makers of History* disusun untuk memasukkan ide-ide Woodson ke sekolah dan universitas-universitas di seantero negeri. Yang pertama mencapai sembilan belas edisi lantaran Woodson ingin selalu membuatnya peka dan sesuai akan jaman (*up to date*). Ia mencakup tema-tema seperti peradaban kulit hitam di Afrika, pembudakan dan pengangkutan orang Afrika,

gambaran kasar pemulangan setelah masa perbudakan selesai, peran orang Amerika-Afrika dalam Perang Sipil dan Rekonstruksi, dan tuntutan-tuntutan paling akhir terhadap keadilan sosial. Locke menyatakan bahwa *The Negro in our History* 'termasuk kelompok buku pilihan yang telah membawa revolusi pemikiran'.[9] *Negro Makers of History* adalah adaptasi (saduran) dari *The Negro in our History* yang diperuntukkan buat para mahasiswa tingkat awal. Dalam dua buku tersebut, Woodson mendorong para mahasiswa untuk memikirkan pertanyaan-pertanyaan seperti 'Apakah dunia berhutang sesuatu yang sangat berharga pada Afrika?' dan 'Saat itu apakah orang negro punya sejarah untuk ditulis? Punyakah mereka sekarang sejarah buat ditulis?' (*Negro Makers of History*, hal. 20, 231). Namun Woodson pun ingin menjangkau khalayak yang lebih luas. Untuk mewujudkan itu, dia mengadakan Pekan Sejarah Negro pada 1926. Tentang perayaan ini, dia menulis:

> Pekan Sejarah Negro bukan sebuah Pekan Sejarah sebagaimana biasa.
> Kita sama sekali tidak menekankan Sejarah Negro, namun Negro dalam Sejarah. Apa yang kami butuhkan bukan sejarah tentang sebuah bangsa atau ras pilihan, namun sejarah dunia yang bebas dari bias kebangsaan, kebencian ras, dan prasangka agama.[10]

Idenya disambut baik, dan tak lama kemudian orang-orang menandai pekan itu dengan parade, makan pagi, jamuan, kata sambutan, pembacaan puisi, kuliah, pameran dan pertunjukan khas. Inisiatif ini, ditambah kontribusinya terhadap pendidikan dan pengetahuan akan

sejarah Amerika-Afrika, membuatnya memenangi Spingarn Medal-nya National Association for the Advancement of Colored People (NANCP) pada 1926. Pekan Sejarah Negro, kini Pekan Sejarah Kulit Hitam, tetap diperingati saban tahun di Amerika Serikat.

Sungguhpun Woodson mulai mendapat pengakuan atas usaha-usahanya, dia tetap merasa kesulitan mendapatkan sokongan dana. Seiring dengan depresi dunia pada 1930-an, upaya itu kian sulit.[11] Woodson tetap menghidupi ASNLH, JNH, dan Associated Publisher dan bahkan memulai riset dan petualangan baru seperti *Negro History Bulletin* (NHB). NHB dipublikasikan pertama kali pada 1937 untuk melengkapi bahan-bahan cetakan yang diproduksi ASNLH buat anak sekolah dan masyarakat umum. Woodson memakai NHB untuk mengekspresikan pandangan-pandangannya mengenai sejarah dan mempromosikan nilai-nilai seperti toleransi dan sikap hemat.[12] Sungguhpun demikian, dia bersikap hati-hati dan mengindari mempromosikan pandangan politik apa pun, lantaran dia berpikir bahwa ia akan membahayakan kredibilitas karyanya dan menghilangkan sokongan dana. Semakin lama ASNLH semakin berfungsi sebagai badan pengumpul dan penyebar informasi (*clearing house*), menyediakan bantuan riset buat para sarjana dan masyarakat umum. Woodson harus bekerja ekstra lantaran kurangnya dana dan dia bahkan terpaksa menjaga sendiri kantor pusat ASNLH. Antara 1933 dan 1942, dia masih memiliki waktu buat menulis enam buku: *The Mis-education of the Negro* (1933); *The Negro Professional Man and the Community: with Special Emphasis on the Physician and the Lawyer* (1934); *The Story of*

the Negro Retold (1935); *The African Background Outlined* (1936); *African Heroes and Heroines* (1939); dan *The Work's of Francis J. Grimké* (1942).

Semua karya-karyanya ini mendapat sambutan baik. Rencananya menerbitkan *Encyclopedia Africana*, di pihak lain, menimbulkan kontroversi di kalangan orang Amerika-Afrika. Pada 1930-an, Phelp Stokes Fund bersedia mendanai penerbitan *Encyclopedia of the Negro* yang disunting oleh W. E. DuBois. Woodson marah lantaran tidak diajak berpartisipasi dalam proyek tersebut dan mengekspresikan kekhawatirannya terhadap kombinasi dana kulit putih dan riset Amerika-Afrika. Woodson bahkan menolak tawaran DuBois untuk bergabung dalam proyek tersebut. Woodson keburu meninggal sebelum sempat satu jilid pun dari *Encyclopedia Africana* terbit (April 1950).

Tak banyak orang yang membaca karya-karya Woodson kini. Ketika dibandingkan dengan karya-karya sejawatnya seperti W. E. B. DuBois, jelas bahwa karya-karya Woodson kurang halus dan kurang punya dasar filosofis yang koheren. Namun Woodson lebih dari sekedar kata-katanya. Kecemerlangan pikiran Woodson tampak pada pembentukannya terhadap ASNLH, Associated Publishers, *Journal of Negro History*, *Negro History Bulletin* dan Pekan Budaya Negro, dan dukungannya terhadap riset inovatif. Lewat, langkah-langkahnya ini, Woodson meletakkan dasar buat pengakuan arus utama (*the mainstream recognition*) terhadap sejarah Amerika-Afrika sebagai bidang studi yang *legitimate* dan mendorong perkembangan refleksi kritis terhadap pandangan-pandangan kontemporer mengenai orang Amerika-Afrika. Untuk prestasi-prestasi ini saja,

Woodson berhak mendapat gelar sebagai 'bapak sejarah Amerika-Afrika'. []

Catatan

[1] Meskipun 'orang Amerika-Afrika' adalah istilah yang bisa diterima buat menyebut orang Amerika keturunan Afrika sekarang, pada masa Woodson istikah yang bisa diterima adalah 'Negro'. ASALH adalah singkatan dari Association for the Study of Afro-American Life and History.

[2] 'Early History of Negro Education in West Virginia', *Journal of Negro History*, 1922, 7(1): 23-63.

[3] Tentang pengalaman-pengalaman awal Woodson, lihat 'My Recollections of Veterans of the Civil War', *Negro History Bulletin*, Februari 1944, 7: 115-116.

[4] Lihat, misalnya, ulasan M. W. Jernegan dalam *American Historical Review*, 1916, 21(2): 119-120.

[5] Lihat *Journal of Negro History*, 1940, 25(4): 422-423; 1925, 10(4): 600. Lihat juga *Journal of Negro History*, 1914, 4(4): 474, dan 1924, 9(1): 103-109.

[6] M. A. Scally, *Carter G. Woodson: a Bio-bibliography*, Westport, CT: Greenwood Press, 1985, pengantar.

[7] Lihat *Early Negro Education in West Virginia*.

[8] J. Goggin, *Carter G. Woodson: a Life in Black History*, Baton Rouge, LA: University of Louisiana Press, 1993.

[9] A. Locke, Ulasan terhadap *The Negro in our History*, dalam *Journal of Negro History*, 1927, 12(1): 99-101.

[10] 'The Celebration of Negro History Week 1927', *Journal of Negro History*, 1927, 12(2): 105.

[11] Tentang detail sejarah keuangan ASNLH, lihat Goggin, *Carter G. Woodson*, hal. 108-139.

[12] Nilai-nilai ini jelas tercermin dalam buku-buku anak tentang Woodson berikut: F. McKissack dan P. McKissack, *Carter G. Woodson: the Father of Black History*, Hillside, NJ: Enslow, 1991; dan T. Bolden dan L. Knox, *Through Loona's Door: a Tammy and Owen Adventure*, Oakland, CA: Corporation for Cultural Literacy, 1997.

Karya penting Woodson

The Education of the Negro prior to 1861: a History of the Education of the Colored People of the United States from the Beginning of Slavery to the Civil War, New York: G. P. Putnam & Sons, 1915; dicetak ulang oleh Ayer, 1968.

A Century of the Negro Migration, Washington, DC: ASNLH, 1918, dicetak ulang oleh Russell & Russell 1969.

The History of the Negro Church, Washington, DC: Associated Publishers, 1921.

The Negro in our History, Washington, DC: Associated Publishers, 1922.

Free Negro Owners of Slaves in the United States in 1830; together with Absentee Ownership of Slaves in the United States in 1830, Washington, DC: ASNLH, 1924.

The Mind of the Negro as Reflected in Letters Written during the Crisis, 1800-1860, Washington, DC: Associated Publishers, 1926, dicetak ulang oleh Russell & Russell, 1969.

(ditulis bareng L. J. Grenee) *The Negro Wage Earner*, Washington, DC: ASNLH, 1930.

The Mis-education of the Negro, Washington, DC: Associated Publishers, 1969.

The African Background Outlined, Washington, DC: Associated Publishers, 1936.

Lihat pula

Diop, Moody, Turner.

Sumber lanjutan

ASALH homepage: http://www. asalh.org

Durden, R. F., *Carter G. Woodson: Father of African-American History*, Hillside, NJ: Enslow, 1998.

Goggin, J., *Carter G. Woodson: a Life in Black History*, Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1993.

Grenee, L. J., *Working with Carter G. Woodson, the Father of Black History: a Diary, 1928-1930*, disunting oleh A. E. Strickland, Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1989.

_____ , *Selling Black History for Carter G. Woodson: a Diary, 1930-1933*, disunting oleh A. E. Strickland, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1996.

Meier, A., dan Rudwick, F., *Black History and the Historical Profession, 1915-1980*, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986.

Scally, M. A., *Carter G. Woodson: a Bio-bibliography*, Westport, CT: Greenwood, 1985.

Stones, E. M., *Dr Carter Woodson*, Nashville, TN: Winston Derek, 1996.

Thorpe, E. E., *Black Historians: a Critique*, New York: William Morrow, 1971.